

Michele Federico Sciacca

COMO SE COMPROVA A EXISTÊNCIA DE DEUS E A IMORTALIDADE DA ALMA

Numa época de tanta dúvida, ceticismo e indiferença, a palavra autorizada de um dos maiores pensadores de nosso século — o defensor da *filosofia da integralidade*, isto é: do *homem integral*, visto na totalidade de sua riqueza essencial e existencial — dirige-se diretamente ao mais íntimo da consciência humana, para dizer-lhe (“in interiore homine habitat veritas”) que estão dentro dela mesmo as provas de que Deus existe e de que a alma é imortal.

Portanto, o homem só pode voltar as costas a Deus e à realidade de sua vida além da morte do corpo fechando-se a si próprio, à sua voz interior, ou seja: agindo como um insensato.

Não que se preconize a submissão do homem a um puro subjetivismo, como no caso em que se confundisse o “desejo” de que Deus exista e de que a alma seja imortal com a “realidade” da existência de Deus e da imortalidade da alma. Toda a cuidadosa argumentação de SCIACCA se orienta exatamente no sentido de, com a observância do máximo rigor lógico, demonstrar que a “hipótese Deus” comporta e exige um tratamento absolutamente racional. Isto é: o homem, ser racional, tem na razão o veículo normal para chegar a Deus, assim como pelo mesmo caminho chega a qualquer outra verdade (objeto específico da inteligência) no plano da filosofia ou das ciências naturais. Idênti-

NOTA PRÉVIA DO EDITOR

Ao comentar a morte de MICHELE FEDERICO SCIACCA, ocorrida em 1975, um arguto observador comparou-o a *Cid, el Campeador*, o legendário guerreiro que continuou a ganhar batalhas mesmo depois de morto. E, de fato, através de sua fecunda produção literária, na qual são enfocados com profundidade e clareza os grandes problemas do homem, desde as mais altas esferas da metafísica até as mais instantes controvérsias da sociologia, ele continua a espargir seus luminosos ensinamentos sobre todos quantos têm sede de verdade.

Tendo sua formação filosófica inspirada em Santo Agostinho, SCIACCA foi um permanente investigador do pensamento das mais variadas correntes filosóficas, sobre as quais se debruçou com exemplar isenção, procurando captar seu íntimo conteúdo e esforçando-se por discernir o que nelas pudesse haver de verdadeiro. Os frutos desse labor se evidenciaram em seu magistério (foi catedrático de Filosofia Teórica, sucessivamente, nas universidades de Nápoles, Pávia e Gênova) e em boa parte de suas obras, dedicadas à análise e interpretação de grandes pensadores de todos os tempos. Assim: *Platone* (2 volumes), *Sant'Agostino*, *Studi sulla filosofia antica*, *San Tommaso oggi*, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, *Pascal*, *Il chisciottismo tragico de Unamuno*, *Kierkegaard*, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, *La filosofia oggi* (2 volumes) etc.

No entanto, SCIACCA sobressai no panorama do pensamento do século XX sobretudo por suas contribuições próprias para a compreensão do

homem e dos seus grandes problemas. Esgrimindo com a mesma energia e com a mesma honestidade intelectual tanto contra o materialismo como contra o idealismo transcendental (cujas raízes comuns e similares implicações últimas pôs magistralmente em evidência), SCIACCA formula a sua *filosofia da integralidade*, que se propõe a retratar o homem todo — o *homem integral* —, sem as escamoteações resultantes de visualizações parciais, indevidamente extrapoladas, de sua complexa realidade. Nesta linha, as obras que melhor refletem seu rico pensamento são: *L'uomo questo squilibrato*, *L'interiorità oggettiva*, *La libertà e il tempo*, *Dall'attualismo allo spiritualismo crítico*, *Dallo spiritualismo crítico allo spiritualismo cristiano* (2 volumes), *Atto ed essere*, *L'oscuramento dell'intelligenza*, *Filosofia e antifilosofia*, *Ontologia triadica e trinitaria*, *La Chiesa e la civiltà moderna*, *L'ora di Cristo*, *Filosofia e metafisica* (2 volumes) — uma parte da qual constitui a Primeira Parte do presente livro — e *Morte e immortalità* (que constitui a Segunda Parte deste livro).

NOTA CATALOGRÁFICA

Sciacca, Michele Federico
1908-1975

Como se comprova a existência de Deus e a imortalidade da alma — Título original: Primeira Parte, *L'esistenza di Dio* (segunda parte do segundo volume de *Filosofia e metafisica*); Segunda Parte, *Morte e immortalità* — tradução: Pedro José da Silva — S. Paulo, Brasil, Mundo Cultural, 1977 — 276 páginas.

1. Filosofia. 2. Deus: existência. 3. Materialismo.
4. Idealismo. 5. Morte. 6. Alma: imortalidade.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

COMO SE COMPROVA A EXISTÊNCIA DE DEUS E A IMORTALIDADE DA ALMA

Mundo Cultural Ltda.
São Paulo (Brasil)

1977

Tradução de
PEDRO JOSÉ DA SILVA

de partes dos originais

"FILOSOFIA E METAFISICA"

e

"MORTE E IMMORTALITÀ"

Casa Editrice Marzorati, Milão

Todos os direitos nos

países de língua portuguesa

reservados para

MUNDO CULTURAL LTDA.

Av. Paulista, 2.494 — Conj. 103

Caixa Postal 9.667

Fone: 852-9463

São Paulo (Brasil)

*

Diretor Editorial e Diretor Responsável:

JOSÉ G. M. ORSINI

ÍNDICE

PRIMEIRA PARTE — A EXISTÊNCIA DE DEUS

Capítulo I — Posição do problema e dados reais da hipótese "Deus"

- | | |
|---|----|
| 1) Definição nominal de Deus e fundamento racional da hipótese | 13 |
| 2) De que ser se quer demonstrar a existência quando se formula a hipótese "Deus" | 20 |
| 3) A existência de Deus não nos é conhecida "quoad nos" | 23 |
| 4) De que dado real convém partir para provar a verdade da hipótese "Deus" | 24 |
| 5) Importância dos dados psicológicos na demonstração da hipótese "Deus" | 29 |
| 6) A crítica prévia ao juízo, da qual parte o problema da existência de Deus | 33 |
| 7) A realidade espiritual, ponto de partida da demonstração da hipótese "Deus" | 34 |

Capítulo II — A demonstração pela "vida do espírito":

A) Pela verdade

- | | |
|---|----|
| 1) Ubiquidade dos termos do problema | 46 |
| 2) Os elementos do juízo e o problema de sua validade | 50 |

3) Os princípios do juízo não são “colocados” pela razão nem induzidos da experiência externa	56
4) Razão e inteligência: a intuição fundamental dos princípios do juízo	59
5) O problema da origem dos princípios do juízo: três respostas fundamentais	61
6) Indubitabilidade e indestrutibilidade da verdade dos princípios do juízo	68
7) Elementos e formulação da prova “pela verdade” ...	72
8) “In interiore homine habitat veritas”	80

Capítulo III — Esclarecimentos e corolários da prova “pela verdade”

1) Deus, “Primum” Verdadeiro Absoluto	83
2) O princípio de causalidade e as duas formas de abstração	85
3) A verdade presente à mente pertence a Deus sem ser Deus	88
4) Crítica construtiva do princípio de causalidade	91
5) O contra-senso do ateísmo	97
6) A presença de Deus e o dinamismo do pensamento: “veritas” e “ratio”	102
7) Participação inicial e final	105

Capítulo IV — As idéias

1) As idéias como objeto da mente. Crítica do “a priori” de Kant	112
2) A idéia no empirismo inglês	118
3) Algo mais sobre Kant e Rosmini. Sinteticidade do conhecimento e validade do juízo	121

Capítulo V — A questão do ontologismo

1) Crítica e precisões	129
2) Conhecer-se e ser conhecido	132

Capítulo VI — A demonstração pela “vida do espírito”:

B) Pela vida moral e pelo desejo natural de beatitude

1) Contradição do ceticismo	135
2) A prova pela vida moral	137
3) A prova pelo desejo natural de beatitude	140

Capítulo VII — Breves considerações sobre os argumentos ontológico e cosmológico

1) Esclarecimento preliminar	149
2) A prova ontológica	150
3) A prova cosmológica	163

Capítulo VIII — A hipótese proibida

170

Capítulo IX — Razão e Fé na demonstração da existência de Deus

178

Capítulo X — A convergência total

185

SEGUNDA PARTE — A IMORTALIDADE DA ALMA

1) O problema da morte e o problema da imortalidade ..	201
2) O “ato” da morte como “ato” de vida	203
3) A “perpetuidade” histórica como solução do problema da imortalidade. A perpetuidade das gerações	205
4) Outros indícios da imortalidade pessoal do espírito ..	216
5) A “consciência” como consciência de imortalidade ...	229
6) As provas clássicas da imortalidade e sua redução à prova metafísica	231
7) O “primeiro ato intelectual” e o problema da imortalidade	235
8) O problema da imortalidade “pessoal”	250
9) “Alma” e “espírito”. “Individualização” e “personificação”	255
10) A morte como “condição” de um futuro extratemporal do espírito	258

NACIONALISTA BIBLIOTECA

NACIONALISTA BIBLIOTECA

bibliotecanacionalista1.blogspot.com
bit.ly/bibliotecanacionalista (drive)

Reaktion Belo Horizonte
am 01.03.78
J. H. H. H.

PRIMEIRA PARTE

A EXISTÊNCIA DE DEUS

CAPÍTULO I

POSIÇÃO DO PROBLEMA E DADOS REAIS DA HIPÓTESE "DEUS"

1. *Definição nominal de Deus e fundamento racional da hipótese*

Tomemos a existência de Deus como uma hipótese, mas mesmo a partir deste mínimo duas questões prévias se nos impõem ao juízo: a) o que se entende por Deus; b) se a hipótese está racionalmente fundada ⁽¹⁾.

(1) — Tal enunciado — rigidamente científico — do problema desconcertará a quantos, ricos de intensa vida religiosa e de fé viva, negam que se possa falar sequer de "problema" da existência de Deus, de sorte que para eles tal verdade está fora de discussão. Observemos a respeito: a) nem todos os homens se encontram nessa condição; b) a existência de Deus não é, imediatamente, uma evidência para nós; c) a fé não é inteiramente objetivável, vale para quem a possui, porém não é, só por si, um argumento para convencer (a quem não a possui) de que Deus existe; portanto, a quem não crê em Sua existência, é necessário, embora não suficiente, provar que a afirmação "Deus existe" é uma verdade, isto é: uma proposição válida para todo ser racional.

Por outro lado, como ficou indicado acima, a fé tem um grau não desdenhável de possibilidades de objetivação; efetivamente, quem tem fé em Deus, uma fé séria, uma profunda e intensa vida religiosa, é portador — agente e paciente ao mesmo tempo — desta verdade; em

Qual é a definição nominal de Deus? Toda palavra, por sê-la, expressa algo, é usada com um sentido; portanto, quando os homens pensam, pronunciam ou escrevem o termo "Deus", dão-lhe certo significado, se bem que com matizes diversos e com um sentido, admitamo-lo, nem sempre unívoco. Ademais, qualquer que seja o grau de equivocidade do termo, tanto quem afirma como quem nega que Deus existe e como quem diz ignorá-lo, de certo modo sabe do que é que afirma ou nega ou ignora a existência; e, por outro lado, a formulação de uma hipótese é possível sobre a base de alguns dados reais que se procura explicar, mas que ainda não foram explicados: precisamente, formula-se a hipótese como possível explicação; se se consegue prová-la, é ela assumida como verdade objetivamente válida.

tal sentido, com seu pensamento e sua ação, pela palavra e pelas obras, é sua testemunha. A potência penetrante de seu "exemplo", que encarna uma verdade e a expressa, tem indubitável força indicativa e comunicativa, um poder indiscutível para estimular a reflexão, suscitar o problema, desbloquear o pensamento, pôr em movimento a vontade e aguçar o ímpeto para impelir a razão a realizar toda sua *força normal*, isto é: para pôr-se "à altura" em que é possível a demonstração. Não dá uma convicção racional, mas gera uma condição psicológica que é mais que uma simples "situação": estimula a recolher todas as energias espirituais a fim de constituírem aquela "força" que "dá força" à razão, ou, melhor, a põe em condição de desenvolver sua força total. Portanto, a empostação científica dada ao problema não significa que este seja puramente de tal natureza, e sim somente que se quer conceder o máximo à instância crítica; inclusive o próprio termo "problema" é entendido aqui num sentido particular. Para evitar equívocos, dizemos finalmente que não há razão a nível normal, total ou integral, sem fé. E que não há fé sem razão. Assim, pois, excluimos o racionalismo, que é uma razão ainda abaixo de suas capacidades e profundidade, bem como excluimos o puro fideísmo, já que sem a razão não se salva a fé que, como fé de um ser racional, não pode estar separada da razão, nem negá-la.

Quais são os *dados reais* que autorizam o ser racional a formular a hipótese "Deus"? O homem e o mundo, isto é: a *realidade existente*, na qual os homens vivem, pensam e obram. Se conduzimos a reflexão para o ente existente que somos, advertimo-nos inseridos num universo de outros entes materiais, de organismos físicos e de outros entes que, como nós, além da vida orgânica, têm uma moral, isto é: a liberdade de orientar com responsabilidade a própria conduta; por conseguinte, no plano físico e no moral, encontramos-nos em relação com todos os entes do universo, influenciados por eles e influindo sobre eles.

Estas primeiras reflexões põem-nos diante de um emaranhado de problemas essenciais. Sabemos que não existimos desde sempre, pelo menos do modo como agora existimos e podemos existir no mundo; sabemos que temos, portanto, um princípio, como todas as coisas que existem no mundo; logo, todas as coisas que são nem sempre foram, nem sempre serão. Amanhã não seremos; todos os seres que hoje são, amanhã não serão. Temos, e cada um tem, um princípio; temos, e cada um tem, um fim. A contingência e a temporalidade de nossa existência e de cada ser existente neste mundo é um fato de experiência; princípio e limite no tempo; entramos no mundo e passamos; todo ser passa. E então, de onde vimos? Qual é o princípio de nosso existir? Passamos, e para onde vamos? Termina tudo ali, num túmulo? Ou somente "passamos", transitamos para um destino que é a finalidade suprema da nossa existência? Somos contingência, limite e morte, miséria e dor, mas a consciência de sê-lo faz-nos superiores a todos os seres que não o sabem; embora nos eleve, esta consciência não faz com que fiquemos isentos da miséria e da dor.

Por outro lado, justamente porque o ser é um ente consciente, que pensa e quer, apresentam-se-nos outros problemas: se somos conscientes, de onde provêm a consciência e o pensamento? A matéria não pode ser princípio daquilo que a matéria não é ou daquilo de que ela está privada; não tem fundamento tampouco a hipótese de sua evolução, porque esta não pode explicar nunca o nascer da atividade pensante e reflexiva. Onde provêm sua presença em nós e no mundo? Se pensamos, pensamos algo, objeto de nosso pensamento; logo, pensamos algo que é verdadeiro, posto que não haveria pensamento se não houvesse verdade.

Onde provêm a verdade? Somos nós, contingentes e finitos, a fonte criadora dessa verdade que existia antes de entrarmos no mundo e ainda existirá quando tenhamos saído dele? Na natureza há uma ordem intrínseca, à qual obedece a evolução ou o devir natural, mas que não conseguimos nunca penetrar até o fundo, e captar em sua totalidade; há como que um segredo nas coisas, que nos maravilha e nos deixa estupefatos. E tampouco nossa vontade é arbítrio cego: conduzimo-nos na vida segundo normas, às quais reconhecemos — mesmo quando a ela nos subtraímos — validade, força obrigatória. De onde provêm estas normas? Sentimo-nos responsáveis por nossa conduta, ainda quando aparenta que o meio nos domina a ponto de fazer com que nossa ação pareça o resultado de sua influência determinante; mas, mesmo nestes casos, sentimo-nos responsáveis, justamente por não termos sabido reagir contra o ambiente, por não o havermos transformado. De onde vem nossa liberdade?

Em síntese: o existente contingente, limitado, finito, é consciente, enquanto ser racional, de que no mundo natural

há uma ordem que o governa e de que nele próprio há uma ordem de pensamento ou de verdade e uma ordem moral ou o bem, não contingentes nem precários, independentes do princípio e do fim de sua existência; logo, o “eu” contingente e finito — e cada coisa — “existe” enquanto participa do “ser” porque “é” nesta participação; de outro modo, não seria, absolutamente. Neste ponto podemos dizer: a) todo o existente contingente e finito não é o “princípio” de si mesmo, ainda quando seja a “causa” de cada ato de sua vida; b) não é princípio do que há de não-contingente nele (ser contingente), ainda quando seja a causa de quanto pense e obre em conformidade com o que nele existe de contingente.

Tais reflexões são suficientes para formular a seguinte hipótese: existe um Ser ou Princípio *inteligente* (pois, de outro modo, não poderia ser princípio de nossa “pessoa”, sujeito inteligente e que quer, e de quantas pessoas foram, são ou serão), *transcendente* (senão, seria natureza ou cosmo), *existente por si* (de outro modo seria um ente contingente, *ab alio*) — isto é: *ipsum esse subsistens* e, por isso, perfeitíssimo? Princípio absoluto de todas as coisas, da ordem do pensamento e da vontade, assim como da ordem da natureza, fonte de toda existência e Providência governante de tudo quanto Ele faz existir? *É a hipótese Deus*.

Existe, pois, uma *real condição* (humana e do mundo sobre o qual o homem reflete) que autoriza a hipótese da existência do Ser inteligente, transcendente, existente por si e providente, a que se dá o nome de Deus; a hipótese seria eliminável *somente* se fosse possível demonstrar a não-contingência de todo ente singular existente e do mundo em sua totalidade, se fosse possível dar uma explicação completa e exaustiva da

realidade humana e física; pois neste caso se tornaria “supérflua”. Em outros termos, a hipótese seria eliminável *somente* se se demonstrasse racionalmente que nosso mundo se basta a si mesmo, que é auto-suficiente, metafisicamente autônomo e independente, fundamento absoluto de si mesmo. Mas, se assim fosse — o fato de alguns filósofos o terem “imaginado” não é uma solução racionalmente válida —, a hipótese “Deus” nunca haveria nascido ⁽²⁾.

Pode-se também “suspêndê-la” ou pô-la à parte, junto com os problemas que sempre a fazem e a farão nascer, mas isso implica a renúncia ao supremo conhecimento metafísico, a uma solução adequada dos problemas radicais não só da filosofia, senão também da mais ingênua consciência humana e do mais elementar senso comum, onde também estes problemas estão presentes. Posição, pois, insuficientemente filosófica ou pré-filosófica ou afilosófica, como é a de um saber puramente empírico ou inclusive científico no sentido das ciências

(2) — Não tem fundamento a hipótese segundo a qual toda coisa singular existente é contingente e temporal, enquanto o mundo em si e em sua totalidade é necessário e eterno, não tendo princípio nem fim; sempre foi e será assim como é, ainda que se transformem — nasçam, cresçam e morram — os seres particulares. Quem assim pensa, permanece no plano natural e constrói uma metafísica puramente naturalista. Faz cosmologia e não se propõe o problema “primeiro” da “filosofia primeira”. Com efeito, busca e estabelece as “causas do devir”, mas não formula a questão de seu “princípio” e de suas próprias causas imanentes. Ou então confunde, em relação ao mundo, a “suficiência” (o que tem em si mesmo as causas que o governam) com a “auto-suficiência” (o que tem em si o princípio do qual é). Em tal caso, o mundo se absolutiza e a hipótese “Deus” se torna *supérflua*; mas tal “irreal” absolutização é uma arbitrária extrapolação do conceito de suficiência do mundo ou uma limitação do problema ao “como” naturalista e científico, que ainda não é o problema metafísico e filosófico do “porquê”.

naturais; positivismo, quaisquer que sejam seus matizes ou *camouflages*, ainda quando seja chamado de “filosofia do espírito” ou “historicismo”; pretendida resolução ou dissolução da filosofia nas ciências, do “valor” nos “fatos” ou nas “obras”, do “porquê” no “como”. Pois a investigação especulativa começa precisamente na insuficiência diante dos máximos problemas do saber científico e do saber histórico, que, assim, estão bem longe de poder dissolver em si a filosofia que os transcende e na qual, em última análise, encontra fundamento sua própria validade cognoscitiva ⁽³⁾. Em conseqüência, nem a mais embrionária posição filosófica pode evitar a hipótese “Deus”, que, portanto, resulta não-eliminável e racionalmente possível, conveniente e fundada, mesmo antes de racionalmente provada.

Se a hipótese “Deus” não é eliminável, já que todo ente e o mundo em sua totalidade não são metafisicamente auto-suficientes, segue-se que ela tem origem na consciência de nossos limites e de nossa insuficiência. Não é que nasça de “nossa carência”, do que “não somos”, quase que de nosso “não-ser”, pois o que não é não é e não apresenta problemas; pelo contrário, nasce do que somos, do nosso “ser”, isto é: de nossa *realidade* relativa e contingente, mas sempre “realidade”; de nossa condição de *seres reais*, *suficientes* nos limites de nosso ser humano, mas não *auto-suficientes*; nasce, portanto, do sentido radical (metafísico) de *dependência de uma reali-*

(3) — Suspender a hipótese “Deus”, como veremos em seu lugar, é projetar todo ser, e a existência em geral, fora do ser, lançá-los na pura empiria, privá-los de sua autenticidade, e deter-se no meramente fenomênico, na existencialidade privada de ser, que é o nada; mas precisamente por ser tal, a existência implica o ser, sem o qual não é. Portanto, o problema de Deus é interno, não externo ao ente pensante; mesmo quando o pomos como hipótese, já é muito mais que isto.

dade — nós e o mundo — de *Outra Realidade* “possível” (posto que ainda estamos no terreno da hipótese). Em síntese, do fato de que temos consciência de ser e, por isso, de participar do ser. Uma “filosofia da existência” na qual esta última é uma “possibilidade” fora do ser é simplesmente uma filosofia do nada e o nada da filosofia.

2. *De que ser se quer demonstrar a existência quando se formula a hipótese “Deus”*

Não de um ser “qualquer”, já que os dados reais dos quais surge a hipótese exigem a demonstração da existência de um ser adequado à solução dos problemas colocados: a) origem do mundo e de sua ordem; b) origem do espírito, que é a essência do homem e, portanto, da ordem de verdade e bem que nele há e que o torna capaz de conhecer e querer, de pensar o verdadeiro e de atuar segundo uma lei moral; capaz de liberdade e responsabilidade; c) finalidade do universo, da ação de todo ser espiritual e do significado da história humana. Maravilha-nos e nos assombra a ordem do universo, que não conseguimos “entender” completamente no horizonte de nossa mente; assombra-nos uma mente que pensa, a complexidade da mais simples sensação, a capacidade de descobrir uma verdade, de atuar livremente segundo uma lei; maravilha-nos e nos assombra o enigma que todo ser vivente é: “o monstro humano”, o filamento da erva. Logo, o Ser que colocamos como hipótese é explicativo de toda a realidade, e não podemos pensá-lo senão incondicionada e incomensuravelmente superior a tudo quanto ele mesmo explica; se fosse de outro modo, per-

tenceria à ordem natural e humana, seria *uma* realidade que se explicaria como as outras e não explicaria todas as demais.

Ora, se nosso mundo humano e o natural nos sobrepujam pelo seu enigma, embora não se bastem a si mesmos e apesar de tudo de que carecem, com maior razão nos supera infinitamente o Ser que colocamos, por hipótese, como explicativo de tudo e que não pode deixar de ser de uma ordem diversa; isto é: de uma ordem justamente transcendente e sobrenatural e, portanto, impossível de ser penetrado em sua essência por nossa mente na ordem natural: todo conhecimento de Deus é conhecimento por meio de Deus; a criatura não o conhece, e sim Ele é que se faz conhecer, revelando-se. O enigma do mundo natural e humano remete ao *Mitério Divino*.

Por outro lado, a definição nominal de Deus como Ser inteligente, transcendente, existente por si e providente, infinito, onisciente, faz-nos conquistar uma consciência mais clara de nossa finitude e da de todas as coisas, de nossos limites e de nossa insuficiência; em uma palavra: de nossa *dependência essencial do Ser*, por enquanto ainda posto como hipótese. Efetivamente: diante de Deus a criatura se sente “nada”; a incomensurabilidade do Ser leva-a a aniquilar-se, mas sem que perca a certeza inequívoca de que também ela é ser que vive, sente, pensa e quer no ser. Assim, o ente finito, embebido do Ser, segundo uma expressão de João de Santo Tomás, tem centuplicadas suas forças e sente irresistível necessidade de expandir-se na multiplicidade da ação.

Parece evidente que o “problema humano” de uma possível existência de Deus e sua transcrição em termos de “problema filosófico”, que nasce da reflexão sobre as condições

do homem e do mundo, não contradizem aqueles outros com que se expressa a "Consciência Religiosa" quando honra, ora e adora a Deus. Há uma convergência de sentidos, só aparentemente diversos, para o sentido único que se dá à palavra "Deus", que, univocamente, expressa a posição humana do problema, a reflexão filosófica sobre ele e a experiência ou vida religiosa. Portanto, a demonstração racional, se é possível, da hipótese "Deus" deve ter em conta a realidade humano-natural, seus problemas reais (dos quais nasce a hipótese) e a experiência religiosa, da qual Deus é fundamento e objeto absoluto; e será "demonstração racional" se se demonstrar realmente o que se entende com a palavra "Deus". Brevemente: a reflexão filosófica chamada a precisar as fórmulas e a dar, no possível, a justificação racional da hipótese, ao demonstrar ser ela verdade universal e necessariamente válida, deve responder a *todas* as perguntas de que nasce a hipótese, isto é: à condição humana em sua totalidade e, em consequência, também à consciência religiosa, à qual pertence propriamente o termo Deus.

A par disso, a força normal da demonstração é medida de acordo com o uso do termo, de maneira que ela deve responder ao modo como ele é apresentado pela condição humano-temporal e religiosa. A não ser assim, chegada ao fim a demonstração, ainda que se creia haver ou não haver provado a verdade da hipótese, de fato o que se terá ou não provado será outra coisa distinta. A resposta filosófica, encarregada de adequar a integralidade da realidade da qual surge a hipótese "Deus", deve ser a solução integral da filosofia integral. A hipótese é posta em discussão, *assim como ela é*, para que a filosofia indague se é possível demonstrá-la racionalmente *como ela é*: se "racional" ou "razoável". Em caso afirmativo,

a realidade tem sua explicação integral e a religião a garantia do fundamento racional ⁽⁴⁾.

A hipótese "Deus" nasce de uma real problemática humana; a investigação racional está apta a confirmá-la ou a desmenti-la, a dizer sim, e até que ponto, a existência do Ser inteligente e transcendente, criador e providente, é verdade racionalmente provada e, por isso, objetivamente válida, ou se, pelo contrário, é uma pura verdade de fé ou um mero *flatus vocis*.

3. *A existência de Deus não nos é conhecida "quoad nos"*

Como dissemos, a hipótese "Deus" nasce da existência dos entes contingentes e finitos, que, como tais, não são princípio de si mesmos; em consequência, a prova da verdade ou não da hipótese não pode ter outro ponto de partida senão o mundo humano e natural. Isto exclui que haja uma intuição ou conhecimento imediato do ser de Deus, que, segundo a religião cristã, é de ordem sobrenatural e, por Sua natureza, impossível para uma inteligência finita como a humana, cujos objetos devem ser proporcionais a ela. Logo, a mente — suposta a demonstração da hipótese — não pode conhecer a Deus diretamente, nem O pode conhecer naquilo que O constitui

(4) — A definição nominal do termo Deus, necessária para se saber do que se deseja demonstrar a existência e se a hipótese é racionalmente fundada, não antecipa ou prejudica de nenhum modo a solução do problema. Trata-se de uma simples hipótese de trabalho: a resposta pode ser total ou parcialmente negativa ou positiva, como também poderá enriquecer com novos elementos a definição nominal ou eliminar outros elementos contidos nela. Para a empostação do problema da existência de Deus e, limitadamente a ela, tivemos presente em alguns pontos o estudo de F. Van Steenberghe, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, "Revue Philosophique de Louvain", n.ºs 5 - 6 - 7 - 8, 1947.

(*quidditative*), mas sim só indiretamente por uma cognição mediata e analógica ⁽⁵⁾.

Se a existência de Deus, por si mesma, nos fosse conhecida *quoad nos*, não haveria problema nem necessidade de demonstração racional, mas tão somente uma verdade evidente por si mesma ⁽⁶⁾. Entretanto, o problema existe, embora os que têm fé não sintam necessidade de demonstração (tanta é a força de sua crença) e embora o problema se esclareça pela demonstração e apareça como explicitação de um implícito originário, bem como a própria demonstração se afigure como tomada de consciência de uma presença. Mas, evidentemente, uma coisa é a experiência vivida e outra a demonstração racional, mesmo que esta última não possa e não deva eliminar a primeira, pois ainda permanecendo distinta daquela (e assim deve ser), dela pode receber e recebe força.

É evidente, pois, a necessidade da demonstração, já que Deus não é conhecido por si, com respeito a nós; mas há também a necessidade de fazer convergir e atuar na demonstração todos os elementos que há em nós e nas coisas que podem concorrer para fazê-la mais eficaz e completa. Em outros termos: não devemos privar-nos de nada que esteja à nossa disposição e cujo uso seja racionalmente consentido.

4. *De que dado real convém partir para provar a verdade da hipótese "Deus"*

É verdade que não há intuição imediata de Deus e que existem, em troca, isto sim, o problema de sua existência e a

(5) — Santo Tomás, *S. Theol.*, 1.^a q. 12, a. 4.

(6) — Santo Tomás, *S. Theol.* 1.^a 2, 1; *Quaest. disput. de veritate*, 10, 12.

sua possível demonstração, cujo ponto de partida são as coisas da ordem natural, objeto proporcionado à nossa mente; mas a expressão "realidade natural" não comporta, antes exclui um significado restritivo, como o de coisas materiais e objetos do mundo externo. Entre os entes da ordem natural se encontra também o homem, realidade espiritual, que é inteligência e vontade, que possui uma ordem de verdade e de bem, segundo a qual tem obrigação de regular o pensamento e a ação.

A mente humana, em sua condição finita e mutável, somente conhece coisas do mundo natural. Mas, por uma parte, tem uma natural aspiração ao infinito e imutável, que não poderia ter se não possuísse, de algum modo, uma certa noção dele, ainda que obscuríssima e confusa. E, por outro lado, por ser capaz de verdade intelectual e moral, manifesta algo de necessário e imutável — visto que estes são os atributos que convêm à essência da verdade, que, se existe, não pode ser contingente e mutável. Convenhamos que a verdade da qual o homem é capaz e que sua mente descobre não é a Verdade em si, mas sim aquela conveniente à natureza do homem; mas esta mesmo: a) não é contingente e mutável; b) é fecundadora da mente; c) por sua validade universal, é, em seu grau, absoluta. O espírito e seu conteúdo de verdade (admitido que haja verdade) são, pois, dados reais distintos dos outros; e se são superiores a qualquer outro da ordem da natureza, são as máximas condições reais que dão origem à hipótese "Deus".

Com efeito, se o homem desse a si mesmo a verdade fundamental (segundo a qual julga) e os princípios morais (segundo os quais atua livremente), não seria já finito e contingente, nem sua mente seria mutável e limitada; logo, é contra-

ditório que um tal ser seja autor de princípios universais e necessários como são os do pensamento e da ação. Se se demonstrasse que o homem (a mente humana em geral) é autor da ordem da verdade e da legislação moral, ele seria o ser infinito, necessário e absoluto, e a hipótese "Deus" não se apresentaria em nossa mente, pois que haveriam desaparecido as condições que a fazem nascer. O homem, pois, sabe que: a) ele não é o princípio que faz existir as coisas naturais e as governa segundo uma ordem; b) não é princípio de si mesmo, da vida orgânica e espiritual, de sua inteligência e vontade, assim como não é princípio da ordem que as informa. Sabe, em síntese, que ele e as coisas são *dados reais* e que todo o universal e necessário que é capaz de descobrir e conhecer é, também, um *dado real*. E estes são os dados que formulam o problema de seu princípio, os que fazem nascer a hipótese "Deus" no sentido antes definido.

Logo, se o ponto de partida é o dos dados reais, pode-se partir de qualquer um. Mas sem dúvida parece oportuno: a) partir do mais idôneo para a prova da hipótese: do que apresente maior riqueza e complexidade, pois isto aumentará a força da demonstração; b) não excluir os outros pontos de partida, de modo que as eventuais provas se potenciem reciprocamente e confirmem à demonstração toda sua força normal.

Por outro lado, se dentre os dados reais, escolhermos como ponto de partida as coisas materiais, é evidente que, para que nasça o problema de sua contingência e origem e deste a hipótese "Deus", será necessário que "reflitamos" sobre elas e que nos proponhamos o problema de sua razão de ser e seu significado, isto é: será necessário que transcrevamos o mundo externo em termos mentais ou de pensamento; e é claro

que apresentá-lo como problema já é transcrevê-lo nestes termos. Portanto, não são as coisas como tais que delineiam o problema de sua origem e explicação e, com isso, a hipótese "Deus", e sim o mundo externo convertido em objeto de reflexão; mas, também neste caso, a prova não pode prescindir do pensamento, como se esclarecerá em seguida.

Dito isso, podemos aceitar a conhecida tese tomista de que a existência de Deus *probari debet a posteriori*, mas com a condição de que nos ponhamos de acordo sobre o significado dos termos. Se *a posteriori* significa que não há intuição imediata e direta de Deus, concordamos perfeitamente em que Sua existência se prova *a posteriori* e que somente há conhecimento mediato e analógico de Deus. Entretanto, se se entende que é necessário partir da natureza física para descobrir a causa incausada de sua existência e que não há nenhum dado no homem — na vida do espírito, a própria vida do espírito — de onde seja possível partir, prescindindo do mundo exterior, então rechaçamos tal significado *a posteriori*, perigosamente restritivo por seu exclusivismo, porque nem sequer como ponto de partida este último basta para demonstrar (no caso de a razão poder fazê-lo) a verdade da hipótese, já que esta contém uma riqueza de elementos inadequável a tal significado. Pois não se trata somente de demonstrar se o mundo tem um Arquiteto, uma Causa Primeira, uma Lei Incondicionada, conceitos todos inadequados para expressar tudo o que se acha incluído na definição nominal de Deus. Inadequados são também os conceitos "Ser Supremo" e "Ente Realíssimo", que, se bem entendidos, entram na definição e na representação de Deus, mas que indicam somente um Ente que pode ser tanto o "Ato Puro e Imutável" de Aristóteles, como a "Substância

Única e Infinita” de Spinoza ou o “Legislador do Universo” dos iluministas; termos todos que não podem expressar o conteúdo daquilo que se entende quando se diz “Deus”, cuja existência se procura demonstrar.

De fato, nenhum destes conceitos designa Deus como ser pessoal, criador e providente, isto é: que contém os atributos que a consciência religiosa ou a simples condição humana lhe atribuem. Pois bem, como já esclarecemos, a hipótese “Deus” nasce justamente da condição humana, que define Deus em termos não distintos dos da consciência religiosa, e é apresentada à razão especulativa em *toda* a riqueza de seu conteúdo. A demonstração requerida é a de um Deus que satisfaça a toda a problemática realidade humana — realidade de vida espiritual e realidade que é a própria vida espiritual, e sua experiência religiosa —, distinta da problemática da realidade física.

Não se pode monopolizar o problema da existência de Deus; é necessário que a demonstração seja intentada com a presença operante de todos os elementos e instrumentos possíveis; a fim de que tenha toda sua força e, ao mesmo tempo, satisfaça a todos os problemas e a todos os dados reais que o provocaram. Trata-se de um problema que interessa ao fundamento absoluto da realidade; como total é seu alcance, assim total há de ser o empenho que se ponha na demonstração e na possível solução. A demonstração há de ser racional e, em consequência, lógica; mas a lógica que ela exige — a fim de que todo o real esteja presente e todos os sentidos do problema sejam concorrentes e solidários em sua concreção — é a lógica da “integração”, da qual a lógica da “exclusão” é somente um momento nela contido.

5. Importância dos “dados” psicológicos na demonstração da hipótese “Deus”

Parece-nos, portanto, que não se deve descuidar de todos aqueles *dados psicológicos* que, sem ser a prova, são preliminares a ela: as “disposições” do espírito, em seu conjunto, formam parte dos “prolegômenos” de uma demonstração concreta da hipótese “Deus”.

Evidentemente, não se trata de substituir a argumentação racional, mas sim de mobilizar as melhores ou mais favoráveis condições para que a mesma força da razão possa desenvolver toda sua capacidade. Por exemplo, livrar-se de alguns preconceitos (e o preconceito é de natureza psicológica) é uma espécie de purificação que facilita a empresa da razão. Reconhecer que alguns impedimentos são aparentes ou ilógicos — como a pretensão de que de Deus se tem percepção imediata, de modo que se pode captar sua essência sem sombra de obscuridade ou mistério, ou de que a metafísica possa depender do método experimental, etc. — é, já, um bom ponto de partida. Assim, pois, adquirir consciência da extrema importância do problema, dar-se conta de que da resposta positiva ou negativa dependem a orientação, o valor e o significado de nossa — e de toda — existência, tudo isso não é uma disposição acessória, senão que nos torna cautelosos ao argumentar e concluir, extremadamente vigilantes e atentos para utilizar ao máximo de seu rendimento todos os recursos espirituais e intelectuais: a atenção se torna agudíssima, intensa e concentrada. Estas disposições têm mais que um valor psicológico; comportam a retidão da consciência. Nem se há de descuidar — embora tampouco substitua a demonstração — a experiência

religiosa, exemplo da alta tensão operante exigida por uma questão da envergadura da que se discute. São forças que, se bem que não sejam determinantes em nível filosófico, concorrem à realização daquele “clima espiritual”, intelectual e moral ao mesmo tempo, que convém a um problema como é o da existência de Deus.

Em síntese, cremos que, para descobrir e adentrar toda a verdade da prova e poder aderir a ela, é necessário conquistar a *plenitude* de nosso ser e confiar nela. Isto não significa que a adesão à prova dependa, simplesmente, de nossa aceitação voluntária ou de nosso desprezo, como se ela mesma estivesse privada de força atrativa, mas sim que tal condição é elemento essencial para captar toda a sua força racional. Quem mais ama mais conhece: não é que o amor faça *ser* a verdade do que é verdadeiro, mas que dá maior penetração à mente e contribui para fazê-la descobrir a verdade.

Sempre desde o ponto de vista dos dados psicológicos, o atual “clima existencialista” — quando não é retórica deteriorada ou decadentismo e “pose” — tem, como tomada de consciência da “condição” humana (sobretudo da indigência, da pobreza, do pecado etc.), sua importância como preparação para a prova ⁽⁷⁾, ainda que por si só seja completamente insu-

(7) — O existencialismo, com efeito, voltou a colocar sobre a mesa da discussão — ainda que freqüentemente com desvirtuações notáveis — a metafísica e seus problemas, e contribuiu para chamar novamente a atenção para a experiência religiosa e seus valores. De qualquer modo — se bem que dentro de certos limites e de maneira muito discutível —, ele como que “desmundanizou” o mundano: a filosofia, devolvendo-lhe um certo caráter teológico. Isto explica o motivo de os chamados sustentáculos do “novo racionalismo” marxista e de tantos “novos humanismos absolutos” combaterem também as for-

ficiente, já que o aspecto essencial de tal preparação é, justamente, o sentido da positividade de nosso ser, sem a qual a “condição” humana seria pura possibilidade, ilusão e nada: não haveria problema do homem, nem de sua indigência, nem de Deus ⁽⁸⁾.

Mas, nem sequer em sua plenitude, a preparação psicológica é a solução do problema, que não se obtém exclusivamente de uma experiência de tal natureza nem tampouco só pela experiência religiosa, como sustenta Bergson; isso é como dizer que não há prova racional objetivamente válida da existência de Deus.

Por outro lado, como também diz o mesmo Bergson —

mas atéias do existencialismo, preocupados porque este “estado de ânimo”, por sua própria natureza, alimenta sob as cinzas do “finito” uma exigência religiosa e transcendente. E explica também por que um incurável cultor de “ciências mundanas” teve de qualificar depreciativamente a filosofia de certo pensador de relevo como uma espécie de *prefatio ad missam*.

(8) — A existência como pura “possibilidade” não é, é a não-existência, isto é: um absurdo. Não há drama nem tragédia, nem angústia, se, desde o começo, nos situamos no nada. Se se tem a certeza de que a partida está perdida desde o princípio, então o jogo já está feito. Por isso, o existencialista se embriaga com o nada e com o absurdo da existência: já não há mais risco; a catástrofe está descontada por antecipação; a tragédia, em seu mesmo aparecer, transforma-se em farsa. O mesmo se pode dizer do dialetismo de Hegel; o antinomismo dialético, identificado com a essência mesma do real e do pensamento, “devora” o ser desde o interior e, devorando-o, alimenta-o. Em consequência, a tragédia do Real, que é a tragédia da Razão, se identifica com o modo pelo qual a Razão entretece seu eterno idílio. Todo o sentido trágico do antinomismo desaparece, uma vez que o mal e o erro, as quedas e as culpas são necessários para a vida da Razão absoluta e para seu perene conquistar-se: tudo está perfeitamente ordenado, pacífico. Uma vez que o nada e a contradição assumem o lugar do ser, aceita-se a negatividade pura: não existe mais o problema nem da existência, nem do real, e por isso já não existe o problema de Deus: do princípio ao fim, há o absurdo.

ainda que num sentido que não é precisamente o nosso —, a proposição se propõe e desafia “experimentalmente”, isto é: tendo em conta todos os *atos*, mesmo aqueles de natureza psicológica, já que a própria vida do espírito é um fato, a mais alta realidade dada à nossa experiência. Por isso, os métodos e dados psicológicos não devem excluir nem obstaculizar os métodos e dados racionais, nem estes aqueles, como se o problema de Deus fosse uma questão de razão abstrata, de pura lógica formal, de geométrica racionalidade, e como se fosse possível fazer uma abstração do homem concreto, quando, como vimos anteriormente, é de sua vida integral que nasce a hipótese “Deus”.

Não compreendemos por que ninguém pretende “liberar” o poeta, o artista, o cientista das condições preliminares que favorecem a resposta ao belo ou ao verdadeiro e por que, em troca, quer-se pretender que o filósofo, que se dispõe a provar, com as armas da razão mais rigorosa e intransigente, a hipótese “Deus” — que nasce da totalidade do real que espera profunda inteligibilidade desta solução —, tenha de prescindir de todos aqueles dados psicológicos que formam parte da concreta vida espiritual, que é a mais empenhada no êxito da busca em pauta.

Com efeito, a questão que se apresenta com o problema da existência de Deus é a de saber se os dados reais de nossa experiência são ou não metafisicamente inteligíveis, visto que tal inteligibilidade depende precisamente da existência ou não do Ser pessoal e transcendente, criador e providente, princípio explicativo de todo fato, mas que se encontra *muito além* de toda a série de fatos.

6. *A crítica prévia ao juízo, da qual parte o problema da existência de Deus*

Notemos neste ponto que o problema da existência de Deus e da metafísica em geral parte de uma crítica prévia ao juízo; mas não de uma crítica como a de Kant, que testa, antes de enfrentar o problema, as capacidades da razão — fazendo-a juiz de si mesma: acusada e juiz ao mesmo tempo — para comprovar se tem ou não o direito de ultrapassar a experiência; trata-se aqui de outra crítica, na qual a experiência mesma e quanto nela se dê, aprofundados criticamente, permanecem ininteligíveis no plano metafísico se aquele problema não é colocado e resolvido. Em consequência, o *problema da existência de Deus se insere na raiz mesma do problema crítico*.

Mas isto não deve induzir-nos, sem suficientes provas racionais, a admitir igualmente que Deus existe (conclusão “edificante” mas não filosófica), pelo temor de que, de outro modo, tudo seja ininteligível. Por outro lado, é justamente a experiência de nossa finitude e a de toda coisa existente, toda a existência que não se basta a si mesma, e por isso é incapaz de autoexplicar-se, a que coloca o problema de sua inteligibilidade, e com ele faz nascer a hipótese “Deus” como possível solução: o finito como tal exige *o que* o explique e justifique. E este algo não pode ser finito, pois que então seria ainda problema e não solução; portanto, se existe, deve ser “algo que existe por si”. Algo que, princípio de si mesmo, pode dar a razão definitiva e última de quantas coisas não existem “por si mesmas”. Não é tampouco um “algo” mas sim um *Quem*, um *Ego*, posto que não uma Coisa pode ser o princípio de todas as coisas, mas só o Sujeito Absoluto, a Inteligência suprema. Esta é precisamente a hipótese da existência de Deus.

7. *A realidade espiritual, ponto de partida da demonstração da hipótese "Deus"*

Antes de prosseguir, fixaremos algumas conclusões que serão úteis para esclarecer os termos da questão: a) o problema da existência de Deus está colocado a partir dos dados reais, da condição do real finito do mundo humano e natural; b) este, como finito, não pode ter em si mesmo seu princípio e suscita assim o problema de sua origem e de sua suprema inteligibilidade; c) em consequência, a demonstração da verdade ou não da hipótese "Deus" não pode senão partir da realidade finita que a faz nascer e a apresenta à reflexão: da existência de seres limitados, do fato de que alguns entes são sem ser princípios de si mesmos. Deixamos de lado, ao menos inicialmente — salvo para testar logo sua validade e recuperar o que tenha de recuperável —, a prova que, partindo da idéia de Deus, *a priori* deduz sua existência através da análise do conteúdo da idéia mesma.

Aceito como ponto de partida o real contingente finito, parece conveniente e necessário partir daquele ente que apresenta uma maior complexidade e riqueza de conteúdo e que a tem no mais alto grau, não tanto por não ser apenas uma parte entre as outras do universo, mas especialmente por ser o seu centro e síntese; e, mais ainda, porque o cumprimento da vida espiritual de um só homem transcende o universo inteiro. O homem não é somente uma realidade finita, mas também o único dotado de pensamento, capaz de querer e conhecer racionalmente, de refletir. Somente ele, com efeito, entre os entes finitos dos quais temos experiência, coloca o problema da inteligibilidade metafísica de sua existência e, com ele, a

hipótese "Deus". Por outro lado, ainda quando tomemos como ponto de partida o real finito que é o mundo chamado material, ou um seu aspecto particular, estaremos sempre contrangidos, como já foi exposto, a apresentá-lo como objeto de pensamento, isto é: a considerá-lo no que tem de inteligível; por isso, o objeto de nosso pensamento não é o mundo material como tal, mas sim seus elementos conceituais. O ponto de partida, também neste caso, é sempre o homem, sujeito pensante e capaz de conhecimento racional, isto é: não os dados mentais, que não são coisas materiais, mas sim o resultado da reflexão sobre elas.

Por outro lado, o homem não poderia pensar se não fosse e não vivesse, se não fosse um *ser vivente*. Mas o ser e o viver não implicam necessariamente o pensar. Com efeito, pode-se ser sem viver e pensar (uma pedra, por exemplo), mas não se pode viver sem ser (o viver importa, necessariamente, o ser) e pode-se viver sem pensar (uma planta, um cão), enquanto que não se pode pensar sem ser e viver, pelo menos nas condições terrenas dos seres pensantes: portanto, o pensar implica o ser e o viver. Do que se deduz: a) o pensar é superior ao ser e ao viver: não se pode pensar sem ser nem viver, mas o pensar não é atributo essencial de todo ser e de todo ser vivente, senão de uma espécie de seres viventes e, portanto, é mais que o puro ser e que o puro viver, enquanto consciência de ser e de viver e, quando se dá, implica os outros dois; b) o sujeito pensante, que, como tal, implica na ordem natural o ser e o viver, é aquele dado real que, em sua integração de organismo e pensamento, de matéria e espírito, é aquilo que são as outras coisas não-pensantes: ser e vida, mais aquilo que elas não são: pensamento. Logo, em sua to-

talidade finita. Devendo-se, para a demonstração da hipótese “Deus”, partir dos reais finitos, parece conveniente tomar como ponto inicial aquele que *é* (como são todos os seres), *vive* (como os que, dentre eles, são organismos) e *pensa* (como somente a ele é concedido): aquele que, portanto, assume em si todas as categorias essenciais do real.

Mas esse ponto de partida é só conveniente ou é também necessário?

Dissemos que, dentre todos os entes finitos, a hipótese “Deus” nasce do homem, seja da reflexão sobre o mundo físico (como o indica a simples pergunta: “quem fez todas as coisas?”), seja da reflexão sobre si mesmo. É sobre esta última que devemos dirigir nossa atenção, a fim de poder reunir todos os elementos preliminares que nos sejam requeridos pelo rigor da investigação e pela obrigação de não prejudicar a demonstração.

Como dissemos anteriormente, o homem tem consciência de sua finitude e de sua contingência, que é também e, sobretudo, consciência de ser, da miséria, da dor e da morte, isto é: de tudo o que o faz consciente de que não se basta a si mesmo, de que *não é por si*. A consciência de tal condição é própria do homem: é a consciência que tem o infeliz e solitário pastor errante da Ásia e que não tem o rebanho, contente com seu estado, porque é inconsciente. Portanto, a hipótese “Deus” é proposta e sua demonstração é requerida pelo homem, ao homem, quase como sinal de sua condição, para que consiga compreender verdadeiramente algo do essencial e definitivo de sua própria existência e de seu significado. Em outros termos, a hipótese “Deus” não nasce do dado contingente como tal, puro empirismo, mas sim da consciência ou do conhecimento

de sua contingência, isto é: de um elemento espiritual. Não nasce do puro fato — no qual se detém a mentalidade positivista, que, por isso, faz caso omisso de Deus e nem sequer toca no problema da inteligibilidade metafísica do real —, mas sim da consciência do fato, que já importa numa valorização do mesmo e numa passagem do plano empírico ao ôntico, que é o do ser do próprio dado. Este é o dado do qual nasce a hipótese “Deus” e do qual é necessário partir.

Também aludimos ao aspecto religioso do problema: à necessidade de Deus para a experiência religiosa e à importância que ela tem para uma possível demonstração racional⁽⁹⁾. Não se deve esquecer que o problema filosófico da existência de Deus se coloca como uma indagação racional em torno do termo tal como é definido sobre a base da condição humana e crido pela fé religiosa. Pede-se à razão que demonstre a verdade do que se crê, para que o homem “saiba” que é verdadeiro o que crê. Quem renuncia a partir do homem se priva desde o princípio da existência humana e religiosa a que pertence o problema e que o apresenta ao exame da razão: empobrece-o e, se se pode dizer, rebaixa-o. Não parece possível que do filamento da erva se possa chegar ao Deus da experiência humana em toda sua plenitude ou ao Deus da consciência religiosa. E, por outro lado, nada autoriza ou obriga à investigação que prescindia do homem, que vê esse problema nascer de sua própria condição.

Admitamos que todo ente, por natureza, tem uma finalidade, que sua vida se explica através de meios necessários, dispos-

(9) — Observou-se com justiça (H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Éditions de Temoignage Chrétien, 1941, p. 54) que nossa época perdeu, pelo menos temporariamente, “o gosto de Deus”; se este gosto voltasse, as provas reapareceriam “mais claras que o dia”.

tos e combinados de modo que possa alcançar o fim que lhe é próprio e que precede e domina a disposição e a combinação dos próprios meios ⁽¹⁰⁾. É evidente que tal ente: a) não tem consciência do fim; b) não se dá a si mesmo a capacidade de dispor e combinar os meios para alcançar o fim; portanto, conclui-se que a finalidade natural pressupõe uma Inteligência que não está nas próprias energias vitais, mas que se impõe a elas. Isso implica em que: a) da inteligência que o mundo pressupõe há conhecimento mediato, ao passo que o homem tem experiência da inteligência porque está dotado dela e porque é — enquanto homem — uma prova experimental da presença da inteligência no mundo; b) as coisas não têm conhecimento do fim a que estão ordenadas, nem sabem que sua ordem pressupõe uma inteligência, ao passo que o homem tem consciência de seu fim, experimenta diretamente em si a inteligência, sabe que ele não deu a si mesmo seu ser inteligente; portanto, sabe que seu ser inteligente suscita o problema de sua origem como tal.

Em síntese: o problema da remissão da finalidade das coisas à Inteligência pela qual foram ordenadas não nasce direta ou espontaneamente como o da remissão do homem-ente-inteligente à Inteligência graças à qual é inteligente. A experiência imediata que o homem tem de si mesmo como ente inteligente faz com que seja mais direta, eficaz e segura a via do homem a Deus, enquanto que a outra, a partir das coisas (neste caso, de sua finalidade), é indireta e se consi-

(10) — Como se sabe, a biologia admite, com fundamento, uma finalidade nos organismos viventes, uma espécie de pensamento “embriônico” ou de orientação das formas de sua atividade vital para uma unidade de realização, como se tal atividade estivesse ditada por uma espécie de “poder sintético”.

dera em um momento posterior. E isto sem contar que a vida do ente inteligente comporta tal riqueza de experiência e de valores cognoscivos, morais, estéticos e religiosos que resulta bem empobrecida a finalidade inconsciente do mundo físico.

Outra consideração parece-nos decisiva para se aceitar a realidade do homem como ponto de partida para a demonstração da existência de Deus. Mais do que qualquer outra coisa e do que sua própria existência, ao homem interessa saber o que há de verdadeiro naquilo que conhece e o que há de bom naquilo que quer, isto é: se é capaz de conhecer a verdade à qual está obrigado a adequar sua conduta. Por outro lado, se o homem não fosse capaz de juízos verdadeiros, não poderia demonstrar nada e nem sequer pensaria. Se raciocina, discorre, demonstra, fá-lo com base em normas que considera verdadeiras, isto é: objetivamente válidas e capazes de garantir a veracidade de seus juízos e de suas demonstrações. Em consequência, quando, estimulado por sua condição, considera a hipótese “Deus” e intenta demonstrá-la, considera-se na posse de algumas verdades que tornam válidos seus juízos.

Mas aqui surge um problema: o do fundamento metafísico do conhecimento; as verdades fundamentais e primárias, sem as quais não haveria discurso nem demonstração, são um produto da mente, são “postas” por ela, ou estão “presentes” à mente e são somente “descobertas” por ela? No primeiro caso, sua validade se apresenta notavelmente suspeita, já que o produto de uma mente mutável, capaz de erro, de um ser finito e contingente, não dá nenhuma garantia de universalidade, imutabilidade e necessidade, isto é: de possuir os atributos essenciais à verdade; por outro lado, nossa própria contingência e finitude nos deixam perplexos e não nos conven-

cem de que sejamos nós os “criadores” da verdade. Em todo caso, ficamos em dúvida e somos induzidos a pensar que, no fundo, somos “portadores” ativos dela, que, neste caso, é “objeto” de nossa mente e, como tal, conhecida mas não criada por ela. Mas, se assim fosse, a presença objetiva da verdade na mente, por esta conhecida ou descoberta, coloca o problema de sua origem e de como estamos de posse dela, isto é: o problema de saber *de onde* vem até nós. Problema que o homem não pode deixar em suspenso ou ignorar, já que se trata de saber qual é a procedência daquela ordem de verdades intelectuais e morais à base das quais pensa e opera, isto é: atua toda sua vida espiritual. É o problema da inteligibilidade profunda do real, não só humano mas também natural, posto que as coisas são inteligíveis graças à sua ordem, da qual, como sabemos, nasce como eventual solução a hipótese “Deus”.

Admitamos, inclusive, de modo provisório, que seja conveniente e necessário partir das coisas do mundo externo, em lugar de fazê-lo da realidade-homem. Deveremos dispor-nos neste caso a sacrificar a contribuição da vida espiritual mobilizada em toda sua plenitude. Evidentemente, a demonstração ou a cadeia dos raciocínios se serve de normas e princípios que considera verdadeiros, isto é: objetivamente válidos (por exemplo, o princípio de causalidade) e que podem garantir a veracidade do discurso. Mas servir-se de tais princípios significa já haver resolvido o problema, antes delineado, da origem da verdade da qual a mente humana é capaz, seja como produto ou como objeto seu. E, neste último caso, de como a possuímos. É assim que a tomada das coisas naturais como ponto de partida pressupõe aquele outro termo inicial, eleito por nós, desde o ente racional — o único capaz de uma ordem de verdade —, e que fica incluído naquela postura.

Se se argumenta que no homem nada há de necessário ou imutável, em tal caso: a) nega-se que ele possui verdade e, portanto, que possa provar a hipótese “Deus”; b) não se explica como percebe sua contingência e finitude, nem a das outras coisas, que só pode ser percebida por quem tem uma certa noção do que é necessário e infinito, isto é: por quem sabe o que significa a palavra “verdade”. Mas o mero saber o que é “verdade” já é uma verdade e, como tal, algo imutável e necessário, que justamente permite ao homem conhecer que ele e todas as coisas finitas são contingentes e mutáveis. E é aqui onde essa condição de um ser contingente, no qual se faz de certo modo presente algo de imutável, infinito e necessário, suscita o problema da própria inteligibilidade e, com ele, a hipótese “Deus”.

Portanto, de qualquer ponto de vista que se considere a questão, o problema da existência de Deus se apresenta essencialmente como antropológico e só em grau subordinado como cosmológico. Não é um problema colocado a partir de algo abstratamente conceitual nem das coisas materiais, e sim que interessa à realidade humana integral, considerada na síntese dinâmica e na simultânea presença de todos os elementos que a constituem, desejosa de inteligibilidade total e, por isso, no *estado real* da aspiração à posse da suprema verdade metafísica, fundamento e princípio da inteligibilidade da vida espiritual. A hipótese “Deus” é suscitada pela necessidade de uma consciência radical do real finito, pela urgência de saber se os seres contingentes têm ou não um sentido absoluto.

Trata-se de uma exigência e somente da exigência não se pode concluir a afirmação. Sem dúvida, não se pode negar que ela, se bem que não seja demonstrativa por si mesma, é ao

menos *indicativa*. Em nosso caso, indica uma condição real da vida do espírito, precisamente aquela de conhecer a verdade de sua verdade; a verdade de si mesmo e da realidade finita em geral. Aqui, a verdade que quer conhecer, até a mais elementar e pobre, tem sempre como fim último, ainda que sem uma consciência explícita, conquistar um maior conhecimento da verdade de si mesmo e da realidade finita em geral. Neste sentido, ainda que seja obscura e inconscientemente, buscar é buscar o sentido absoluto da existência, sua inteligibilidade metafísica; mas é este o problema de onde nasce a hipótese “Deus”; portanto, buscar é sempre propor-se, ainda que indiretamente, o problema da existência de Deus, do Ser pessoal e transcendente. Há no espírito, pelo fato de que se reconhece finito, um sentido imanente do Ser que o ultrapassa⁽¹¹⁾. É uma noção obscura, implícito originário daquilo que a investigação logo esclarecerá e precisará como idéia de Deus. O problema psico-antropológico do homem está intimamente ligado ao problema metafísico da existência de Deus; colocar um é colocar também o outro. As *realidades psicológicas* impõem a hipótese “Deus” (*psicologismo* que não é, absolutamente, subjetivismo), cuja demonstração envolve seu significado total e absoluto, sua inteligibilidade (*teocentrismo*). Os dados a explicar são, então, reais e realista o método da busca; a finitude do ente contingente e desejoso de se conhecer até o fundo é um fato, como é um *fato* sua aspiração ao Absoluto.

(11) — Não se entenda mal: não é imanência da transcendência no ente finito, como a que é “posta” pelo mesmo ente finito, para quem a transcendência se resolve na imanência do ato que a põe ou em uma condição do existente — pseudo-transcendência de algumas formas de idealismo imanentista e de existencialismo. É, isto sim, presença da transcendência diante do ente finito, como presença do Ser que o homem não põe e pelo qual é posto e sobrepujado.

Por outro lado, esta aspiração não existiria se no espírito finito não estivesse presente uma certa noção do absoluto infinito, por mais confusa e obscura que seja. O *dado* homem está constituído por um conjunto de dados, que devem ser levados em conta justamente para o rigor e a cientificidade da investigação em qualquer tentativa de demonstração da hipótese “Deus”, a fim de aquilatar sua importância, seu alcance e o que significa e indica a presença destes dados.

Cogito, ergo sum; mas nem o *cogitare*, nem o próprio *esse* explicam a si mesmos, já que não são absolutos nem infinitos. A célebre fórmula cartesiana, que não discutiremos aqui, tampouco dá solução ao problema do *eu*, como ente finito, mas tão somente indica a condição de ser pensante do sujeito. É justamente esta condição é que coloca o problema de si mesma ou que se propõe a si mesma como problema; pensamento e ser, sim, mas finitos; logo, tanto o ser como o pensamento próprios são *dados*; mas *de onde* provêm ser e pensamento, ou *um* ser que *pensa*? É evidente que o *cogito, ergo sum* suscita o problema de *por quem fui e sou pensado* para existir como ser finito pensante. Até que se tenha resolvido esta questão, não se possui a plena inteligibilidade do próprio ser e se ignoram as raízes do pensar e do conhecer próprios. Qual é o princípio que nos torna um ser pensante? Coloca-se então a hipótese “Deus”. No caso em que se consiga prová-la, concluir-se-á que o Ser pessoal e transcendente nos fez e nos faz ser pensante; portanto, não se dirá mais: *cogito, ergo sum*, mas sim, e de modo mais completo e verdadeiro: *cogitatus sum et cogitor, ergo sum ens cogitans*.

Esta fórmula não resume somente, como a de Descartes, o dado de fato da realidade própria, a consciência que se tem

de existir, mas também e em primeiro lugar a inteligibilidade profunda e radical de si próprio. Pela solução do problema metafísico que comporta, ela faz com que o eu contingente e finito se advirta suficiente a si mesmo na consciência da raiz metafísica de seu ser, de seu viver e de seu pensar, na explicação e justificação do sentido absoluto de sua existência, de sua vida, de seu conhecer e de seu querer.

Não é, pois, supérfluo ressaltar, com o fito de evitar interpretações equívocas, que não se sustenta aqui, absolutamente, a tese de um universo *em si absurdo*, que só conquista um sentido inteligível se se admite a existência de Deus. Com efeito, a afirmação “o universo é em si absurdo” não implica sequer a formulação da hipótese, que não tem sentido, se já se concluiu que o universo é absurdo; mais propriamente se pode considerá-lo absurdo somente se, no ponto de partida, se excluiu que Deus existe. Mas esta afirmação nos impede de seguir adiante. Por isso, não tem sentido dizer que só admitindo a existência de Deus o universo conquista um sentido. E, pelo fato mesmo de que o ente pensante coloca o problema da existência de Deus, não se pode excluir *a priori* que o universo tenha um sentido. Mas, se assim é, resulta sem sentido a tese de um fideísmo aberrante: o universo em si é absurdo, mas “não obstante isso”, admitimos a existência de Deus e então tudo se nos torna compreensível; tudo, exceto que Deus existe, se o universo é absurdo.

“Não é Deus que eu não aceito, compreende”, disse o ateu Ivã, em *Os Irmãos Karamazov*, “mas sim o mundo por ele criado; é o mundo de Deus que não aceito e não posso resolver-me a aceitar”. Claro, porque tudo é absurdo ou negativo, logo não pode aceitar nem sequer Deus. Aqui se aninha um

sofisma: se tudo no universo é absurdo, é também absurda a afirmação de que tudo é absurdo, mas quem conclui que tudo no universo é absurdo considera verdadeira e não absurda esta conclusão. Portanto, nem tudo é absurdo, já que admitir que uma coisa é verdadeira é admitir um pensamento capaz de verdade. Nasce aqui, justamente, o problema: por que no mundo há pensamento? Por que estou no mundo eu que penso? De onde venho? Isto suscita a hipótese “Deus” e faz com que ela seja “razoável” (conveniente, sem limitações, à razão) e seja “absurdo” não aceitá-la ou rechaçá-la sem uma séria discussão prévia.

Segue-se daqui que o sentido absurdo do real, que tratamos de descobrir, não pode ser imanente à mesma realidade finita. Se assim fosse, não se pensaria na hipótese “Deus”, já que o objeto de nossa investigação seguiria sendo a realidade mundana. Portanto, só o conceber a hipótese já dá uma orientação em outra direção: na da existência do Ser “transcendente”. Em consequência, a colocação racional parece ser a seguinte: a) existe a realidade finita e contingente; b) como tal, suscita a hipótese da existência do Ser existente por si e princípio daquela realidade; c) portanto, o ser existente por si não pode ser procurado entre os entes finitos, nenhum dos quais é absoluto e incondicionado, nem tampouco pode ser buscado na unidade ou totalidade (no “mundo”) dos entes finitos — Deus, como unidade impessoal, é a mais pobre e inerte das ficções —; d) entes finitos estes que, todos contingentes, atestam uma dependência comum. Provar a verdade da hipótese “Deus” significa descobrir se existe o Ser incondicionado auto-suficiente de quem tudo depende, consciente ou inconscientemente.

CAPÍTULO II

A DEMONSTRAÇÃO PELA "VIDA DO ESPÍRITO"

A) PELA VERDADE

1. *Ubiquidade dos termos do problema*

De tudo o que dissemos resulta que nossa integração do *cogito* cartesiano é de fundamental importância. Ela contém implícita esta afirmação: eu sou consciência pensante, porque o Ser que é Pensamento me fez e faz-me ser enquanto que me pensou, me pensa e me pensará. Isto significa que meu pensamento — como o de cada um e o de todos os entes pensantes, isto é: o pensamento humano ou da ordem natural em geral — não é *princípio* de si mesmo, não é o "Primum" metafísico, ainda que seja *causa* do que pensa; *remete* a seu princípio, é pensamento *de e pelo* pensamento; existe e é pensante porque *foi pensado*.

Aí está a diferença radical (metafísica) entre o idealismo transcendente, teológico e teocêntrico e o idealismo transcendental, mundano e antropocêntrico, que é egocentrismo e egoísmo, mesmo quando seja ética do dever, e ceticismo, ainda quando seja panlogismo ou sistema da ciência absoluta. O

primeiro é idealismo do pensamento que remete ao Pensamento, do ser que se sacia, se renova, se enriquece e se cumpre no Ser; o outro é idealismo do pensamento humano ou natural — inteiramente imanente ao "mundo" com o qual se identifica e, por isso, cósmico ou cosmológico e não verdadeira vida espiritual —, tornado absoluto, com um ato irracional que, convertendo-o no "Primum" metafísico, o encerra em si mesmo, corta-o, murcha-o, seca-o, pois que o arranca do Pensamento, fonte de todo pensamento, do Ser de que deriva seu ser, para convertê-lo no Todo, cuja condenação é seu nada, o Nada. O dilema dos dois idealismos é o dilema do homem, da realidade, da verdade: ou o homem, o real e o verdadeiro são por Deus, e o homem é homem, o real é real e o verdadeiro é verdadeiro; ou o homem, a razão natural, o mundo e as verdades humanas são elas mesmas o Absoluto, o Primeiro, e então *este* tudo, convertido irracionalmente no *Todo*, se precipita no Nada. Ou bem o idealismo do Pensamento e dos entes pensantes (o do *cogitatus sum et cogitor*), ou bem o idealismo do pensamento imanente que se autoconstitui (e por isso se autonega) como Pensamento absoluto. Idealismo este que desde Descartes penetrou gradualmente no pensamento moderno e se desenvolveu até culminar em Hegel e, depois de Hegel, desembocou impetuosamente e como rigorosa consequência nas atuais filosofias do "Nada", do "problema", das "convenções", da pura "metodologia".

Era necessário, a fim de que a posição de ambos os idealismos ficasse suficientemente clara, antecipar estas afirmações, que, em seguida, se tratará de aprofundar.

O problema que colocamos é o da verdade de minha existência e da de todo ente finito. Em outros termos: sou eu

a absoluta verdade de mim mesmo, ou sou *por e para* a Verdade? O problema da existência de Deus é o problema da verdade do ser de todo ente, da inteligibilidade metafísica do real ou do sentido absoluto do ente finito. Indagar se Deus existe é investigar se existe uma verdade da verdade de todo ente criado e da verdade que existe em cada ente pensante. Se o problema é o da verdade dos entes, é necessário partir novamente do homem, que é o único, entre os entes finitos, que concebe sua existência em termos de verdade ou de inteligibilidade. Com efeito, não é a mera sensação imediata que faz surgir em nós o problema da existência de Deus, mas sim a reflexão sobre as coisas. E reflexão significa mediação, juízo: mas não há juízo algum sem a aplicação ou o uso de princípios à base dos quais se julga. Por outro lado, se se argumenta em torno da existência de Deus em função da ordem das coisas materiais finitas e contingentes ou pelo fato de elas estarem dotadas de movimento, faz-se uso de alguns princípios, como o de causalidade.

No caso anterior, a argumentação a favor da existência de Deus, pelo mundo externo, se funda na validade objetiva do princípio de causalidade, isto é: se funda numa verdade. Portanto, o primeiro problema é o de saber se a mente humana é capaz de verdades, como se encontram nela e de que modos adquire. Sem verdade universalmente válida, nenhum juízo e nenhuma argumentação objetiva são possíveis. Do mesmo modo, não surgiria o problema da existência de Deus se carrecêssemos completamente da noção de uma realidade não contingente e absoluta, se não houvesse em nós uma presença obscura e operante do que buscamos, se não estivéssemos de algum modo no ser, isto é: se não participássemos analogi-

camente dele. Da relatividade e da contingência total não nasce o problema do necessário e do absoluto. A demonstração da existência de Deus não pode partir senão *da verdade*: mas ela é por natureza inteligível, objeto de um pensamento; portanto, a prova não pode partir — dentre todos os entes finitos e contingentes —, senão do ente que é mente, pensamento, espírito: *do homem ou da vida espiritual*.

A colocação do problema vai-se tornando mais precisa: a) dos entes finitos e contingentes; b) dos que, entre eles, são mente e espírito; c) do *objeto* da mente; isto é: da verdade não contingente e não finita da qual são capazes, posto que a verdade não pode ser mais do que objeto ou conteúdo de uma mente. Se se prova que a mente finita é capaz de verdade e, pela presença da verdade na mente, se prova a existência de Deus, então a argumentação pode conduzir-se partindo também das coisas materiais, desde que saibemos que há verdade e que somos capazes de conhecê-la, que a validade de nossos juízos está garantida pela objetividade de alguns princípios. Não é uma nova demonstração, mas sim uma aplicação da demonstração pela vida do espírito, já que a verdade da segunda prova está condicionada, é dependente da primeira, que a inclui como inclui as outras; daqui sua superioridade; tanto assim que é a *única* prova da existência de Deus, fundamento de todas as demais.

Assim colocada, a questão se apresenta sob a forma de um dilema: ou há verdade e a mente humana participa dela, e então há um problema e uma demonstração da existência de Deus; ou bem não há verdade, ou, se há, a mente humana não participa dela absolutamente e, então, não há nem problema nem demonstração. O niilismo, o ceticismo, o agnosticis-

mo, o relativismo absoluto, negando que há ou que se possa conhecer uma verdade necessária, universal, imutável, negam com isso mesmo o problema e a existência de Deus: por sua essência, são, como pensadores, ateus. Mas ficaria ainda por demonstrar que não há verdade e, se há, que a mente humana não participa dela; vale dizer: se tais afirmações são racionais, se têm um sentido compreensível.

Não se diga tampouco que há verdade, sim, mas *inteiramente humana*, somente de ordem natural ou da razão universal e imanente a ela, porque se à razão se faz criadora de verdade absoluta, se está divinizando-a *contra* a razão: mutável e finita, ela é capaz de “descobrir” verdades absolutas e não de “criá-las”. Se se nega a transcendência da Verdade, não se pode admitir nem demonstrar (admitir razoavelmente e demonstrar racionalmente) que a razão conheça verdades absolutas, pelo simples fato de que se negou a verdade no momento mesmo em que ela foi feita filha da razão natural e mutável. Ou não há verdade, ou, se há, ultrapassa a razão enquanto é *dada* a ela e não *posta por* ela. Em outros termos: ou não há verdade e, então, se chega à absurda e contraditória conclusão de que: “é verdadeiro que nada é verdadeiro”; ou há verdade, e há também um *mais-além* da razão; ou se não há o mais-além, há, novamente, o nada de verdade.

2. Os elementos do juízo e o problema de sua validade

Para que haja um juízo, são indispensáveis: a) um sujeito racional, pensante e julgante; b) um dado sobre o qual se julga; c) as normas ou princípios com base nos quais se julga. Atividade judicativa, na ordem da natureza, cabe so-

mente ao homem; enquanto ente racional, ele julga. E os outros entes são julgados. Mas o ente racional julga, sobre a base de alguns princípios de juízo, não só as coisas, mas também ele próprio e os outros entes pensantes, e cada ente pensante individual, a si mesmo e aos outros. Segue-se então que, por pouco que se tenha em conta as faculdades racionais humanas, eu sei que o conhecimento sensível, em seu puro empirismo, é um grau cognoscitivo inferior à atividade conceitual. E, ainda quando eu julgasse que nenhum conceito ou juízo é verdadeiro e que a verdade está somente na pura sensação, aquilo com o que eu considero verdadeira a sensação e falso o conceito seria sempre um juízo.

Mas o juízo com o qual julgo verdadeira a sensação não é devido à minha atividade sensitiva, nem derivado dela, mas sim de minha atividade racional; inclusive neste caso, é esta última que pronuncia um juízo sobre a veracidade do conhecimento sensível e o erro do conhecimento conceitual. Todavia, o juízo com o qual julgo verdadeiro o primeiro conhecimento e falso o segundo é um conhecimento conceitual, o qual, justamente pelo fato de que se expressa num juízo, é superior a todo conhecimento sensível, é superior ao conhecimento que, contraditoriamente, lhe quer opor sua superioridade. É evidente, pois, que, se a razão julga a sensação, não pode ser julgada por ela.

Mas a razão julga a sensação enquanto faz uso de princípios sem os quais não lhe seria possível formular juízos. Em conseqüência: se não há juízo sem o sujeito julgante segundo os princípios do juízo, a verdade de todo o juízo não reside no sujeito julgante, contingente e finito — ou na razão por si mesma, também ela finita e mutá-

vel —, nem na coisa submetida a juízo, também ela contingente, finita e inferior ao mesmo sujeito pensante pelo fato de que é julgada e é incapaz de julgar e de julgar-se. A verdade do juízo reside, isto sim, nos *princípios segundo os quais o sujeito julga* ⁽¹²⁾.

Portanto, há juízo verdadeiro, objetivamente válido, na medida em que a razão, ao julgar, se sirva de regras, de princípios necessários imutáveis, universais e absolutamente válidos. Não são puras “condições” do conhecer, em si vazias, como as “formas *a priori*” kantianas, mas sim conhecimentos primários, originários, fundamento de todo conhecimento verdadeiro. Que o homem é capaz de juízos verdadeiros, resulta da demonstração anterior de que nenhuma forma do ceticismo — como foi provado com o próprio argumento do cético — pode negar que o homem é capaz da verdade. Mas basta que seja capaz de uma só verdade, para que possamos dizer: a) que é capaz de juízos verdadeiros; b) que em sua mente estão presentes alguns princípios, fundamento da veracidade de todo juízo verdadeiro.

Com efeito, quem duvida conhece algo verdadeiro; pelo menos, conhece que duvida e que existe como ente que duvida e se engana (*si fallor, sum*). Mas, como observa Santo Agostinho (*De vera religione*, c. XXXIX), quem conhece algo verdadeiro o conhece pela verdade, visto que “tudo o que é ver-

(12) — Um juízo pode ser “formalmente” correto e “substancialmente” errôneo. Isto não significa que os princípios do juízo sejam ou possam ser errôneos, visto que o erro não está neles. O juízo é verdadeiro quando a relação que enuncia é verdadeira; falso quando é falsa; mas em um e outro caso os princípios são sempre verdadeiros; com efeito, o juízo errado corrige-se acotando sempre os mesmos princípios.

dadeiro, é verdadeiro pela verdade”. A profundidade desta argumentação não reside em provar que o homem conhece algumas verdades, a primeira das quais é a de não poder duvidar da existência de si mesmo como dubitante e passível de enganos. Reside na observação de que a presença em nós de qualquer coisa verdadeira seria impossível sem a presença da luz da verdade: se somos capazes de uma só verdade, em nós está a verdade. Daqui se segue que: a) toda verdade particular, inclusive a verdade da consciência que todo indivíduo tem de existir, pressupõe — de outro modo, não seria verdade — uma verdade primordial da qual aquela é só uma determinação; b) o homem é o artífice de todas as verdades (o saber humano), mas não é o criador da verdade que há nele e da qual todo saber humano é uma especificação; c) as verdades do homem não seriam tais se não estivesse nelas a verdade que faz a mente capaz de conhecimentos verdadeiros, mas *a verdade*, fonte de toda verdade humana, é por si, mesmo se não houvesse nenhuma ciência humana dela; d) a consciência de mim, como ser existente (*cogito, ergo sum*), é a primeira verdade na ordem daquelas das quais eu sou o artífice; mas não é a verdade primeira, da qual a consciência de mim é somente a primeira determinação, e sim a verdade primeira enquanto objeto de uma mente; e) portanto, é-lhe necessário o sujeito pensante — mas só ele e não as verdades que ele formula sobre o fundamento daquela —, sem que isto implique em que seja seu criador: a luz da verdade é *objeto interior* da mente; f) em consequência, a consciência de mim mesmo, o *cogito*, primeira verdade de que sou artífice, não se identifica com a verdade primeira, que a faz possível e que, interior à mente, não é a mente nem seu produto; g) por

isso, essa verdade é pertinência do homem, mas não tem nele sua origem, é mãe de toda verdade humana, inclusive da verdade da autoconsciência; não é humana, mas sim divina; h) portanto, a presença das verdades no homem atesta a presença da luz da verdade, a partir da qual e pela qual é capaz de verdade.

Mas esta segunda presença — a da verdade-objeto interior — nele, mas não originada nele, suscita o problema da verdade mesma: princípio de toda verdade da qual o homem é artifice, coloca o problema de seu princípio, que é o problema do Princípio primeiro, da Verdade ou do Ser. Identificar o problema do conhecer, ou gnoseológico, com o problema de seu fundamento ou princípio — problema ontológico-metafísico — é renunciar a esclarecer e aprofundar, por uma superficial atitude acrítica, o problema crítico do conhecimento. A capacidade humana de formular juízos verdadeiros — verdades produzidas pelo homem — é solução do problema gnoseológico, mas ela mesma é problema que leva implícito o problema do princípio pelo qual todo juízo verdadeiro o é. Pois o problema do princípio do conhecer já não é gnoseológico, posto que é o problema da verdade, fonte de todo o verdadeiro, isto é: da verdade objeto da mente e não produto seu; como tal, de “ordem ontológica” e não “gnoseológica”. É ela que faz nascer o problema da existência de Deus ou do seu Princípio absoluto; portanto, a ontologicidade da verdade — a verdade é o ser — coloca o problema metafísico do Princípio: gnoseologia ou doutrina do juízo; ontologia ou doutrina da verdade primeira interior ao ente pensante; metafísica ou doutrina do Princípio absoluto, que é a Verdade em si: do humano ao divino no homem e do homem a Deus.

Em outras palavras: a) há uma verdade ontológica anterior a todo conhecimento particular verdadeiro; b) o ato com que sei existir dá-me a primeira verdade objetiva e, o que vale mais, atesta-me a presença de uma luz objetiva de verdade, da qual a autoconsciência é somente uma determinação, a primeira e a única essencial. Esta é, pois, uma verdade primeira e fecunda *in interiore homine*, como objeto da mente, mãe do próprio pensar, pela qual o sujeito é sujeito pensante e tem consciência de existir como tal. A mente não se iguala à luz da verdade, a autoconsciência não esgota a interioridade; a verdade *in interiore homine*, por sua mesma presença, estimula, empurra, obriga o homem a transcender *et se ipsum*.

Autoconsciência é consciência de si ou de outro que não é senão si mesmo como autoconsciência pura; o “outro que não é senão si mesmo” é o objeto ou a Idéia, a verdade interior que o sujeito capta no ato em que tem consciência de si como ente pensante; assim, tem consciência de si porque tem consciência do outro, do objeto interior ou luz da verdade, que o faz ser consciência de si e do objeto mesmo. A interioridade estabelece a autoconsciência transcendendo-a. Em consequência, a autoconsciência suscita o problema de Deus e não pode evitar sua emergência, mas a autoconsciência não como consciência de mim, sujeito pensante, mas sim a autoconsciência como ato primeiro ou primeira especificação da verdade interior. Suscitá-lo é-lhe necessariamente intrínseco: enquanto participante do infinito da verdade não pode deixar de colocar o problema do Infinito em si. O idealismo transcendental e qualquer filosofia da imanência estão mais para cá desta problemática, na antecâmara da ontologia e da metafísica, que se negam a recebê-los enquanto se obstinam em fazer filosofia da natureza rotulada fraudulentamente de filosofia do espírito.

3. *Os princípios do juízo não são “colocados” pela razão nem induzidos da experiência externa*

No que já ficou dito parece ter sido implicitamente resolvida, em seu aspecto negativo, também a questão da origem dos princípios do juízo. Com efeito, se eles são as normas absolutas e imutáveis com as quais a razão julga toda coisa, segue-se que:

1) A razão não pode submeter as normas a juízo, porque se a norma mesma fosse passível de juízo, deixaria de ser norma não julgável, para sê-lo aquela ou aquelas que a julgam: ou a norma é norma de juízo e então ela, que julga tudo, não pode ser julgada por nada, ou deve ser submetida a juízo e então não é ela a norma de juízo, sendo-a aquela outra que a julga.

2) Se a razão não pode julgar as normas de acordo com as quais julga, ela mesma é julgada; o juízo errado, consequência da finitude da razão humana, é reconhecido por tal e corrigido com base nas normas com as quais a razão julga; logo, são elas as que julgam a atuação da razão, isto é: se os juízos que ela formula são verdadeiros ou errôneos.

3) Disto se segue que as normas são *independentes* da razão, não são produzidas por ela, mas sim *dadas a ela* e como tais superiores, enquanto — segundo uma célebre expressão de Santo Agostinho — não há dúvida de que *qui indicat, eo de quo indicat esse meliorem* ⁽¹³⁾.

Concluindo: as normas do juízo ou as verdades que o fundam não são um produto da atividade racional, posto que,

(13) — O leitor já terá advertido que o argumento *pela verdade*, que vamos desenvolvendo para provar a existência de Deus, é de inspiração agostiniana. O texto mais completo sobre este problema é: I. II. *De libero arbitrio*.

se o fossem, como a razão é mutável e finita, elas também seriam mutáveis e finitas; são elas que fazem possível os juízos e a atividade da razão e não vice-versa: não há normas verdadeiras porque há juízos verdadeiros, mas sim há juízos verdadeiros porque a razão pode dispor de normas verdadeiras com base nas quais julga e pelas quais ela mesma é julgada. A razão não é mãe mas sim filha da verdade; e, por sê-la, é por sua vez, mãe de verdades: logo, a origem das verdades que a fazem verdadeira não deve buscar-se nela mesma. Portanto: *um é o problema da verdade e outro é o problema do conhecimento racional*.

O erro do idealismo panlogístico de Hegel, de alguns de seus sucessores e dos que não distinguem os dois problemas, consiste em reduzir a metafísica à gnoseologia, identificando o problema metafísico com o gnoseológico e dissolvendo o princípio-fundamento do conhecer no próprio conhecer, que se faz, então, princípio e fundamento de si mesmo. O conhecimento, hipostasiado, se encerra em si mesmo, verdade de si por si, se autocria, consumando a supressão violenta e arbitrária do problema da verdade ou da inteligibilidade metafísica do conhecimento racional. É o atropelo que a razão perpetra contra a verdade iluminante, é uma subversão pela qual a razão, fundada pela verdade, se põe como fundamento da verdade mesma. A distinção, no idealismo de Hegel e no hegelianismo, renasce sob a forma da dualidade dialética do pensamento pensante e do pensamento pensado, na dialética do pensar que se põe a si mesmo e se nega a si mesmo. E não pode deixar de renascer, porque o conhecimento racional vai sempre em busca de seu fundamento, de seu princípio, que é a verdade. Desfeito o paralogismo e com ele a ilusória solução

pela dialética do pensamento, o problema do fundamento do conhecimento renasce imperiosamente e se afirma como problema ontológico da verdade ou do ser fundante de todo o conhecer e do pensar como tal, e como problema metafísico do Princípio absoluto, isto é: da inteligibilidade da verdade do próprio conhecimento racional e do sentido e fim do homem em sua integralidade.

O problema da existência de Deus não nasce nem pode nascer numa filosofia erigida como “sistema da absoluta ciência racional”, visto que o problema da verdade está desfeito nela. Nasce, pelo contrário, no interior da busca do fundamento absoluto ou do Princípio primeiro da veracidade das normas do conhecimento racional, isto é: numa filosofia que indaga de onde deriva a validade deste último. *O problema da existência de Deus é o problema da verdade*, que é o objeto primeiro e interior da filosofia. *Antes de um problema da razão ou do juízo sobre as coisas, há o problema da inteligência*, da intuição fundamental da verdade, da luz da razão.

Por outro lado, se as coisas são julgadas pela razão segundo os princípios do juízo, elas não podem — porque são contingentes, mutáveis, finitas e inferiores à mesma razão — ser produtoras de tal verdade; as coisas possuem um grau de verdade ou de ser (são, por exemplo, mais ou menos belas), mas não possuem a norma universal com a qual a razão julga seu grau de ser ou de verdade, e que, portanto, é independente das coisas mesmas e preexiste ao juízo que, por seu intermédio, a razão pronuncia sobre as coisas. Querer obter da experiência sensível os princípios do juízo é arriscar-se, sem chegar ao fundo da questão, a conclusões céticas, às quais, mais cedo ou mais tarde, chega toda forma de empirismo. O mutável e

contingente não pode ser fonte do imutável e necessário. O grau de verdade que encontramos nas coisas contingentes não só não se nivela à verdade conhecida pela mente, como também, além disso, é conhecido e julgado na medida em que preexistem na mente as normas objetivas do juízo.

Em consequência, os princípios imutáveis, fundadores da veracidade dos juízos, não são dedutíveis *a priori* da razão por análise, nem são um produto de sua atividade. Tampouco são indutíveis *a posteriori* no sentido de conteúdos extraídos de uma forma qualquer de experiência sensível.

De onde provêm, então, estes princípios?

4. *Razão e inteligência; a intuição fundamental dos princípios do juízo*

Antes de responder a esta pergunta, parece oportuno aclarar outro aspecto da questão.

Os princípios do juízo são conhecidos pela razão, que os usa para julgar; sua atividade é discursiva: estabelece nexos e relações, formula juízos e constrói o discurso. Portanto, a razão aplica os princípios, intervém entre os mesmos, mas não os conhece diretamente. *Os princípios são conhecidos diretamente pela inteligência e aplicadas pela razão*, a qual, mais que a atividade que intui os princípios, é a que, digamos, faz uso deles ⁽¹⁴⁾. Em consequência, as verdades são *objetos* da inteli-

(14) — Poder-se-ia observar que os princípios se captam no momento em que são aplicados, não antes nem fora da concretude da experiência. Digamos que isto não põe em questão a intuição fundamental dos princípios, já que a experiência e os juízos da razão são possíveis precisamente pelos princípios, os quais, presentes na experiência, não são elementos deriváveis dela, que, em troca, os pressupõe. Por outro lado, a distinção inteligência-razão é sempre considerada na unidade concreta da vida espiritual.

gência, estão presentes diante dela. A mente as vê em si mesma, as descobre dentro de si. Pela inteligência as normas são *iluminadoras*, dão a visão direta da verdade, não como é em si, mas sim como está presente à mente na ordem natural. Para a razão são sua luz, mas luz julgadora, põem em movimento sua capacidade de formular juízos e lhe dão o conhecimento mediato e indireto da verdade.

Mas não nos referimos ainda à origem destas verdades. Somente demonstramos que não as produz a mente humana, que é iluminada e constituída por elas, nem as produz a razão, que faz uso delas para julgar, nem derivam dos conteúdos da experiência sensível, aos quais se aplicam: comprovamos que *estão em nós, presentes em nossa mente; que são diretamente intuídas por ela; que são seu objeto inteligível.*

São, pois, inatas? Não no sentido do inatismo platônico, e sim mais propriamente no sentido da interioridade agostiniana: *presença iluminadora e operante da verdade in interiore homine*. Presente mesmo quando a razão erra, porque neste caso não é que a verdade esteja ausente de nós, mas sim que nós o estamos dela. Se, por uma hipótese absurda, nossa mente estivesse privada destes princípios, seria incapaz de verdade, mas o homem, como espírito e, ainda, como corpo, então se aniquilaria. Esta enigmática presença em nós da verdade, que não provém de nós nem das coisas e da qual, sem dúvida, participamos, propõe o problema de sua origem. E nos autoriza, portanto, a colocar a hipótese “Deus” como possível solução do *problema da origem da verdade intuída por nossa mente* e do problema da inteligibilidade de todo o existente. Já por si mesmo é maravilhoso que entes finitos e contingentes sejam capazes de uma verdade imutável e necessária; que as

coisas tenham um grau de ser ou de verdade e, em seu devir, uma ordem que não passa e que as regula e orienta.

Alguém poderia observar: os princípios, como se disse, julgam a razão e não é esta que os julga, mas sim é ela que se julga de acordo com eles. No entanto, quem reconhece os princípios como verdadeiros é a razão; portanto, pelo menos para dizer que são verdadeiros, a razão os julga. Exato; contudo, o ato com o qual a razão diz que os princípios são verdadeiros não é um juízo, mas sim uma comprovação: a razão, julgando veridicamente, dá testemunho de sua verdade. Por outro lado, os princípios não são objeto imediato da razão e sim da mente à qual estão presente. Em outros termos, o juízo com o qual a razão reconhece a verdade dos princípios não fundamenta a validade dos princípios mesmos, sendo, isto sim, o ato com o qual a razão se constitui como capaz de juízos verdadeiros sobre o fundamento de sua veracidade basilar.

5. *O problema da origem dos princípios do juízo: três respostas fundamentais*

Dos elementos que compõem o juízo — o sujeito pensante, um dado a julgar e as normas com base nas quais a razão julga —, interessa-nos este último, como o que apresenta o problema da verdade objetiva dos princípios segundo os quais a razão julga. *O problema do conhecimento é fundamentalmente o problema da formação dos conceitos; o problema da verdade é o da origem dos princípios*, cuja “profundidade” é suficiente para fazer crer que ela ultrapassa as possibilidades do homem. Consideremos três respostas, que correspondem a três diversas concepções metafísicas e gnoseológicas: nelas está contida quase toda a história da filosofia.

PRIMEIRA RESPOSTA: *Não há na mente humana princípios do juízo e tudo, no conhecimento, deriva da experiência sensível.*

É a resposta do empirismo, a qual, a rigor, não é resposta, pelo simples motivo de que não resolve e sim suprime o problema. Com efeito, da experiência sensível não podemos induzir nenhum princípio absoluto e universalmente válido. Não é por acaso que o empirismo, desde suas origens com Occam, depois Locke, Hume, e até nossos dias, é nominalista, agnóstico, cético. E quando não o é, é contraditório: querer derivar da experiência sensível os princípios com os quais a razão julga a experiência mesma, é como dizer que os princípios são eles também “coisas”. Mas os princípios do juízo não são coisas — e como não-coisas não se podem induzir da experiência racional —, nem são, por outro lado, conhecimentos *a priori*; segue-se, pois, que o empirismo está constrangido a negar a validade objetiva dos princípios e, com eles, a veracidade dos juízos. E assim nega a verdade e o problema da verdade do conhecimento racional, porque inicial e implicitamente faz da verdade, realidade inteligível, uma “coisa” entre as coisas. Assimilados os princípios do juízo às coisas, o empirismo os reduz a dois elementos. Mas, como veremos, nem sequer a dois.

SEGUNDA RESPOSTA: *Os princípios do juízo são “a priori”, inatos à mente humana (racionalismo cartesiano-leibniziano) ou produzidos pela atividade do sujeito pensante (criticismo e idealismo transcendental).*

No primeiro caso, são conhecimentos absolutos; no segundo, são somente “condições” absolutas do conhecer. O racio-

nalismo inatista começa por não distinguir entre o problema da verdade e o problema do conhecimento racional. Daqui que se desenvolva tocando os dois extremos: por um lado, admitida a intuição direta do ser, nega o conhecimento racional e, em conseqüência, não pode justificar a razão de ser do mundo (Malebranche); e, por outro lado, nega a intuição da verdade e reduz o conhecimento à pura racionalidade, com uma igual negação conseqüente do mundo (panteísmo acós-mico de Spinoza).

À exceção de Malebranche, o racionalismo moderno perde, pouco a pouco, o sentido da origem transcendente da verdade e instaura a autonomia da razão, sem distinguir entre o problema do conhecimento e o problema do fundamento do conhecer. Por outro lado, orienta-se para o filosofismo iluminista, que já não distingue entre filosofia e ciência e *separa* liquidamente o problema filosófico do teológico. Deste modo, prepara o terreno ao criticismo e ao idealismo transcendental, que marcam a passagem do “inatismo” ao “imanentismo” da verdade: os princípios são formas *a priori* imanentes à atividade do sujeito pensante. Em conseqüência, o problema da verdade se identifica com o do conhecimento racional. Não há uma origem do valor absoluto da verdade (Hegel), ela não é exigência do absoluto, mas sim o absoluto é ela mesma, a verdade *por si e para si*: o racional se iguala ao real e o real ao racional.

Portanto, o problema da inteligibilidade metafísica do conhecimento já não pode ter lugar no idealismo transcendental, porque o saber racional é toda a inteligência metafísica: a gnoseologia é a metafísica, a única metafísica possível. O problema do *ser da verdade* do juízo se resolve no problema

da verdade imanente ao próprio sujeito pensante: metafísica do Pensamento e não do Ser ou da Verdade que fundamenta o pensamento. Em outras palavras, o pensamento, ele mesmo, é verdade, pai e fundamento da veracidade de todo conhecimento verdadeiro ou racional, com o que pensamento e realidade se identificam.

Também desta vez os três elementos do juízo são reduzidos a dois e, inclusive, também desta vez nem sequer a dois. De fato, o idealismo transcendental resolve e nega o real e todo ente no Sujeito único absoluto que é objeto de si mesmo; até — com Gentile — o resolve e nega no Ato do pensar, ou no Pensamento pensante, único, inefável, exato. Do mesmo modo, o empirismo, transformado em positivismo, resolve o real e todo ente na *Coisa Única*, à qual assimila o pensamento — que é um epifenômeno —, “coisa” governada pelas mesmas idéias.

Mas o positivismo não é somente um desenvolvimento do empirismo, e sim o resultado da transação deste último com o idealismo transcendental, através do criticismo de Kant: se, por um lado, pode parecer uma renúncia ao panlogismo de Hegel, por outro, é um desdobramento do mesmo. Com efeito, se a razão é toda ela imanente ao mundo e o processo de um é o da outra, e se há adequação perfeita entre o real-cósmico e o racional, segue-se que o filosofar absoluto é o absoluto pensar científico: a filosofia se resolve na ciência e se identifica com ela. O absoluto é a Ciência, a filosofia é a “metodologia”. A metafísica cosmológico-gnoseológica, do racionalismo a Hegel, tem, no positivismo, um de seus desenvolvimentos coerentes: posto o conhecer racional como instaurador de si mesmo, negado o problema ontológico-metafísico

da verdade e, em consequência, negada a verdade como objeto da mente, identificado o sistema do “saber” com o do “mundo”, segue-se necessariamente que todo o pensamento é razão, que o objeto único da razão são as coisas e que os princípios do conhecimento, eles mesmos, são coisas ou esquemas, categorias nas quais se ordenam os fatos da experiência. Os princípios não são já divinos, e sim o fato é que é “divino”, como diz Ardigó, como se os fatos viessem iluminar a mente.

Assim, para o idealismo transcendental, posto que os princípios do juízo são o produto da atividade do sujeito pensante, divino — incluído o próprio Deus —, é o Pensamento e não a verdade que o ilumina. Mas como o Pensamento é imanente às coisas e ao mundo — dizer que o mundo é imanente ao pensamento é dizer que o mundo se iguala, imanentemente, ao Pensamento mesmo —, a divindade do pensamento é divindade das coisas. Por isso, para certo epígono de um Hegel pensado (ou, melhor, impensado) com mentalidade afilosófica, foi fácil reduzir a filosofia à “metodologia da história”, isto é: dos fatos humanos, numa espécie de positivismo humanizante que, no fundo, não difere do naturalismo, que reduz a filosofia à metodologia das ciências ou dos fatos naturais. Com efeito, se este positivismo hipostasia a ciência, o outro hipostasia a história. Assim, a Razão divina de Hegel se precisa, sem que haja uma oposição substancial, como História divina e Ciência divina. “O que é real é racional, o que é racional é real”; do que se segue que, se Deus não é racional, se não é redutível à Razão imanente, se não é a própria Razão imanente, não é real. Mas Deus, identificado com a Razão imanente, não é mais Deus, é o Cosmos; e se o Cosmos é Deus, Deus não existe.

Em conclusão: a) o problema da verdade, fundamento da veracidade do conhecimento, fica suprimido e, com ele, suprime-se a verdade, luz que faz a mente inteligente e a razão capaz de conhecimento objetivo: não há possíveis juízos verdadeiros sem a objetividade dos princípios do juízo; b) estes deixam de ser objetivos no momento mesmo em que se reduzem a “funções” transcendentais do Pensamento ou da totalidade transcendental, princípio criador da verdade, luz de si próprio e por si mesmo fundamento de seu próprio absolutismo: o conhecimento racional é saber total e absoluto; c) mas o saber é juízo sobre as coisas e, portanto, todo saber é saber das coisas e nada as ultrapassa; d) tudo é coisa: *coisas* espirituais ou humanas, mas sempre *coisas* ou *fatos*; idealistas, espiritualistas, positivistas ou como se queiram chamar são, em todos os casos, fundamentalmente e sempre materialistas (por isso, o marxismo tem hoje tanto que dizer, à parte as contingências político-sociais); e) desse modo, são negadores da essência da filosofia, tornada necessariamente pura metodologia, na medida em que se lhe nega o objeto interno — o problema da verdade — que a constitui autônoma e a faz metafísica do ser que é verdade e da verdade que é ser.

Mas não basta: dado que o único saber é o saber racional ou “mundano” — juízo sobre as coisas para estabelecer nexos e relações entre os dados da experiência sensível —, saber absoluto já que tem seu fundamento em si mesmo, segue-se que, justamente porque a razão se põe ela mesma como princípio da objetividade, aquele saber e todo saber está privado de fundamento. A filosofia desde Hegel até depois de Hegel é, efetivamente, um processo de “deterioração” do sistema da Razão. Ela assimilou primeiro a conclusão do criti-

cismo kantiano, convergência do racionalismo e do empirismo, de que o *a priori* é “função” do sujeito pensante e, em consequência, a existência de Deus não é racionalmente demonstrável; e logo depois incorporou outra conclusão: a de que a totalidade transcendental é ela própria o ser total e que não há problema da existência de Deus porque Deus é o mesmo Logos imanente em seu eterno devir dialético (Hegel). Mas esta última conclusão foi impulsionada até negar a “teologicidade” da Razão hegeliana e até concluir, como o faz o pensamento mais recente, que, se Deus não existe e o homem não é Deus, já nada tem sentido e tudo é absurdo. A filosofia moderna, como filosofia só da “razão”, é filosofia sem “inteligência”; por isso, perdeu Deus e o homem.

TERCEIRA RESPOSTA: *Os princípios do juízo estão presentes à mente, que tem intuição deles.*

Esta é a *inteligência*, constituída pela verdade interior, luz que ilumina a razão, que, iluminada, projeta luz sobre as coisas, julga-as e, julgando-as, as vê em sua inteligibilidade e em seu grau de ser. É a resposta do idealismo transcendente, de origem e tradição platônica, o único idealismo autêntico e, como tal, o único realismo verdadeiro.

Os dois idealismos concordam no apriorismo dos princípios do juízo, mas diferem radicalmente no modo de entendê-lo. O idealismo transcendental faz dos princípios do juízo um produto do pensamento natural e as condições categoriais do conhecimento, identificando, como se disse, o problema da verdade com o do conhecimento racional. O idealismo transcendente, ao contrário, distingue entre “saber” intuitivo e “conhecimento” racional, entre presença imediata da verdade na

mente e presença reflexa da verdade na razão; portanto, para este idealismo, os princípios do juízo são verdades *interiores* à mente, sua luz, pela qual é iluminada a razão. A *intelligentia* é o fundamento da *ratio*, que busca a inteligência. É a luz com a qual, julgando, ilumina as coisas e as conhece: as “conhece” enquanto as “vê” na luz da verdade presente à mente. Mas a *presença da verdade objetiva na mente, justamente porque é interioridade, exclui a imanência da verdade mesma e importa, em troca, em sua transcendência com respeito à mente.* A verdade presente à mente é mais do que ela: em meu pensar e conhecer há algo que transcende o ato de meu pensar e conhecer. Esta verdade é minha, mas não é verdade *por mim*, é mais que eu. Por ela são verdadeiras todas as coisas verdadeiras, todo ente é verdade, e o pensamento é capaz de verdade e a razão é capaz de juízos verdadeiros. Mas ela não é as coisas verdadeiras, nem é todo ente verdadeiro, nem meu pensamento, nem meus juízos: é o que fundamenta as coisas verdadeiras particulares e as transcende.

Em consequência, a presença da verdade à mente é, por sua vez, transcendência, já que está presente à mente algo que não é produzido por ela. De onde provém esta presença? Qual é o princípio absoluto da verdade que ilumina minha mente, pelo que sou capaz de juízos verdadeiros? Este é o problema da inteligibilidade metafísica do conhecimento e, precisamente, o problema da existência de Deus.

6. *Indubitabilidade e indestrutibilidade da verdade dos princípios do juízo*

Toda tentativa de pôr em dúvida a verdade dos princípios do juízo resulta irracional e risível; com efeito, ela apareceria

como uma pretensão de julgar *em torno* da sua veracidade, fundando-se justamente *sobre* sua verdade. Mas se os princípios do juízo estão mais além de toda dúvida, segue-se que a inteligência que os intui está “fora” de dúvida e do erro: a dúvida é própria da razão e do conhecimento racional, não da inteligência ou saber intuitivo. O erro se dá nos nexos e relações que a razão estabelece e que ela mesma corrige, não nos princípios do juízo nem no ato intelectivo que os intui. A inteligência ou intuição da verdade está sempre na verdade; minha mente e toda mente humana é, neste sentido, a *livre prisioneira* da verdade. Mesmo que, por ódio à verdade, quisesse rechaçá-la, não poderia: ela habita e ali está em sua casa: nem sequer o demente perde a verdade, que fica presente em sua inteligência.

De fato, o demente é um “inconexo”, raciocina mal ou não raciocina absolutamente, como se diz. Pensa e atua com nexos mal combinados, mas não poderia cometer disparates ou ser incoerente sem os princípios do juízo presentes em sua mente: se estivesse privado deles, não pensaria absolutamente, nem mal nem bem, não desvariaria. Pedras, plantas, animais não são dementes. Logo, também no demente está o homem essencial e profundo, a presença da verdade: a razão vencida o abandonou, mas a verdade não, e faz com que ele, mesmo desvairado, seja sempre homem, sujeito espiritual.

Por outro lado, mesmo que admitamos, conforme algumas mentes científicas de pseudofilósofos da moda, que todo o conhecimento racional é “convencional” no método, nas premissas e nas conclusões, isto não desqualifica nem no mínimo nossa argumentação: é possível o convencionalismo do conhecimento racional, precisamente enquanto há princípios não-

-convencionais que tornam possível tal convencionalismo. Dizer que os princípios são também convencionais significa julgar os princípios com base nos quais se julga e que não podem ser julgados. Perguntamos: com base em que outros princípios se julgam os princípios como convencionais? De duas, uma: ou não há outros, e então não se pode julgá-los convencionais ou há outros princípios e então são eles os princípios não-convencionais. Ainda que todo o conhecimento fosse convencional, não poderiam ser convencionais os princípios com base nos quais se julga que tudo é convencional; se o fossem, então neste caso nada seria convencional.

Não há um juízo com o qual se possa destruir a verdade. Não se pode destruir a verdade do juízo com o qual se pretende destruir a mesma verdade! Não posso anular minha mente, o *homem profundo* em mim, mesmo quando possa destruir minha razão. Não destroem a mente nem a loucura, nem a estupidez, nem a violência desenfreada das paixões, mesmo quando sacodem ou turvam a razão. Meu eu profundo, perene, imortal — como perene e eterna é a verdade — não é o *eu racional* propriamente dito, mas sim o *eu inteligente*, que está mais além da razão e, por isso mesmo, mais além da ciência, da loucura ou da morte. Inclusive no naufrágio total de uma alma, sobrevive nela a presença da verdade, sobrevive o melhor do homem, o *mais* dele nele. Por isso, também o homem mais decaído é capaz de afirmações verdadeiras, de impulsos para o bem; as profundezas de seu ser permanecem sempre orientadas para Deus. Se os subterrâneos de sua consciência, mesmo que só por um instante, se deixarem iluminar conscientemente pela luz da verdade, esse resplendor pode ser decisivo e operar uma transformação profunda: o decaído pode

tornar-se luz da verdade, foco de caridade, potência de santidade.

A verdade, toda verdade, por mínima que seja, é eterna; por isso é reconhecida, respeitada e amada: é divina; neste sentido, é divino o homem em sua ordem e toda coisa por seu grau de ser. Portanto, também o homem é sempre respeitado e amado: resíduo doloroso de miséria ou ruína de mil delitos, nele habita ainda e sempre a verdade, que é divina ⁽¹⁵⁾. Esta não é privilégio de alguns, mas sim bem comum a todos, inserida na natureza de todo ente pensante enquanto tal: luz da inteligência, é do homem, de todo homem, do pobre e do rico, do venturoso ou do desventurado. A reflexão científica ou técnica, a elaboração doura ou conceitual, cabem somente a alguns homens; mas o homem essencial, radical, está na inteligência da verdade primária, fundamento de toda elaboração racional e científica; nela está a substancial ou substancial substância humana.

Tirar (dizemo-lo como hipótese) do homem a verdade e dar-lhe todo o bem-estar possível e o universo, eis uma operação semelhante à de um assassino que, depois de matar, com minucioso cuidado enfeita esplendidamente o cadáver de sua vítima. Quem está na verdade, quem sabe, pode enriquecer-se de conhesimentos porque aquela luz é a que fundamenta a veracidade de todo conhecer. O pensamento não é divino (idea-

(15) — Tudo quanto foi dito previne uma eventual objeção: a vida concreta do espírito não é só verdade e bem, senão também erro e mal; é desta real dialeticidade que se ascende a Deus e não da intuição somente da verdade. Certamente, mas a vida espiritual é conflito de verdade e erro, de bem e mal, e tal conflito não existiria sem a presença da verdade à mente. Pois bem: é justamente esta presença o fundamento da argumentação da existência de Deus.

lismo transcendental), não é o fato ou a coisa (empirismo e positivismo); é divina a verdade em nós, mãe de toda verdade racional e filha da Verdade que a ultrapassa e nos ultrapassa incomensuravelmente.

7. Elementos e formulação da prova "pela verdade"

Depois deste longo discurso, necessário e esclarecedor da essência da prova, recolheremos todos os elementos que a investigação pôs à nossa disposição.

1) A verdade é uma entidade inteligível, objeto de um pensamento ou de uma inteligência: não há verdade sem um pensamento que a pense, ou uma inteligência que a intua. No caso da mente humana finita, isto não significa que a mente faça a verdade, que "a ponha", mas tão somente que a descobre em si, a intui; portanto, a verdade que a mente humana intui é independente dela. Por outro lado, como verdade não do passado ou do presente, mas de sempre, ela é necessária, eterna; era verdade antes que a mente humana a pensasse e o será ainda mesmo que nenhuma mente humana exista. Mas se é verdade, objeto da inteligência, não o pode ser sem uma inteligência que a pense, nem pode não ser, visto que é eterna; portanto, existe uma Mente ou Pensamento que a pensa, eterno como ela. Mas se é Pensamento eterno, é da *mesma natureza* da Verdade; o Pensamento eterno e absoluto é a Verdade eterna e absoluta, diferentemente da mente humana finita que somente participa daquela. Portanto, existe a Mente absoluta infinita, que é a Verdade em si absoluta e infinita, pela qual é toda verdade: é a Verdade *criadora*.

Poder-se-ia objetar: concedamos que a mente humana intui Verdades imutáveis e necessárias, mas isto não basta para provar que existe Deus como Verdade absoluta, já que as verdades intuídas pela mente, precisamente porque são inteligíveis, pertencem à ordem da mente ou do pensamento e não à ordem da realidade; logo, não foi ainda explicada a passagem da ordem do pensamento à ordem do real.

Quem assim objetasse demonstraria estar jungindo ao mais grosseiro empirismo, porquanto: a) por um lado, identifica o real com o empírico, isto é: com o grau mais pobre da realidade; b) por outro lado, não tem em conta que nós argumentamos a partir da presença da verdade na mente, isto é: não de um possível ou pensável, mas sim a partir do *ente* pensante, do homem em cuja mente a verdade está presente, e o ente pensante pertence à ordem da existência, não do possível; c) não tem em conta que — se para o ente finito a verdade intuída é somente da ordem do pensamento porque ele, por sua finitude, não pode ser o sujeito subsistente adequado a ela (se o pensamento humano se adequasse à verdade infinita, ele mesmo seria Deus e, por isto mesmo, insensatamente ateu) — para a Mente infinita a verdade é a própria ordem do Ser. A Verdade em si não é uma entidade de ordem ideal, mas sim Deus, o Ser com o qual se identifica. Em outros termos: a distinção entre ambas as ordens, pela qual não é logicamente correto deduzir do pensável sua existência, é válida para os seres finitos e não para o Ser infinito ou Deus. Sobre este ponto tem razão Santo Anselmo e não Gaunilon; e, posteriormente, o paralogismo é de Kant, não do santo de Aosta.

Estes esclarecimentos significam ainda algo mais: a verdade é objeto no homem porque não pode identificar-se com

o sujeito, ente finito, mas como Verdade em si é sujeito, é o Sujeito infinito e absoluto; logo, Deus, que é a Verdade, não é o Objeto impessoal mas sim o Sujeito. Este esclarecimento é válido contra quem objetasse que nós estaríamos fazendo de Deus o Objeto ou a Substância absoluta, como o fazem Spinoza ou Carabellese.

2) Chega-se à mesma conclusão segundo outra ordem de considerações: a verdade, que a mente humana intui e da qual se serve a razão para formular juízos válidos, tem os caracteres de imutabilidade, necessidade, universalidade, os quais nos obrigam a reconhecer que ela está, sim, na mente humana, mas não que é criada pelo homem. Os caracteres essenciais da verdade são os mesmos da definição nominal de Deus; logo, a verdade presente na mente humana não pode ser senão de origem divina: existe Deus, Mente ou Verdade absoluta, quem no-la deu.

Daqui a necessidade de distinguir entre nossa *inteligência* e *conhecimento racional* de Deus: não pode haver conhecimento racional de Deus *sem* inteligência de Deus, enquanto que, ainda quando não haja ou falte a primeira, permanece a inteligência d'Ele, inexpressável porque a razão se encontra impedida, como no caso do demente, do idiota, do ateu; nada pode arrancar a verdade da mente e a mente da verdade, que é divina, que é mais que o homem e que é doada ao homem. Mesmo na mente do demente ou do idiota, do malvado ou do ateu, se encontra permanentemente a presença de Deus como presença da verdade dada à inteligência. Em consequência, por uma parte, a razão que nega Deus é a *ratio* inimiga de si mesma, rebelde ao *intellectus*, fora da inteligência, insen-

sata; por outro lado, a *ratio* que, pela presença da verdade no *intellectus*, argumenta a favor da existência de Deus, realiza suas demonstrações de conformidade com a inteligência, mas não faz com que esta seja: a *ratio* pede ao *intellectus* a razão de si mesma. Por isso, deste ponto de vista, a *ratio* é um poder cognoscitivo interior ao *intellectus* de que depende. A dúvida e o erro podem encontrar-se na razão não-conforme à verdade, mas não na intuição fundamental da verdade.

3) Todos os caracteres que analogicamente atribuímos a Deus estão contidos na verdade intuída por nossa mente: a) a verdade, em relação com a mente, é incondicionada; Deus, o Ser que é princípio de si mesmo; b) a verdade é necessária e imutável; Deus, Ser necessário e imutável; c) a verdade ultrapassa e transcende a mente humana; Deus, Ser transcendente; d) a verdade é criadora de juízos verdadeiros; Deus, Ser criador; e) a verdade é ordem e perfeição; Deus, Ordem e Perfeição absolutas; f) a verdade é ser, o que há de ser na mente e nas coisas; Deus, Ser realíssimo; g) a verdade guia a mente ao conhecimento verdadeiro, seu fim e perfeição; Deus, o Ser inteligente que ordena para um fim; h) a verdade é o objeto de um sujeito pensante; Deus, que é a Verdade, é o Sujeito inteligente infinito.

4) Podemos agora dar à prova sua formulação precisa: *o ente inteligente intui verdades necessárias, imutáveis, absolutas; o ente inteligente, contingente e finito, não pode criar nem receber das coisas por meio dos sentidos as verdades que intui; portanto, existe a Verdade em si necessária, imutável, absoluta, que é Deus.* Ou então se pode formulá-la sob outra forma mais propriamente agostiniana: *nada há no homem su-*

perior à mente; mas a mente intui verdades imutáveis e absolutas, que são superiores a ela; portanto, existe a Verdade imutável, absoluta, transcendente, que é Deus.

A razão julga segundo os princípios intuídos pela inteligência, sem que, por sua vez, possa julgá-los; portanto, ela não pode pôr em discussão, não pode pretender demonstrar a verdade daquelas verdades, fundamento da veracidade de seus juízos. Intuídas pela mente, são aplicadas pela razão; não tem sentido perguntar-se por que e como se poderia ou não teria podido ser de outro modo, porque não tem sentido pretender a demonstração daquelas verdades, fundamento da veracidade de toda demonstração: estão fora de discussão, acima da demonstração racional. Nem demonstrar a existência de Deus pela verdade significa pôr em discussão os princípios, ponto de partida fora de discussão. Em consequência, na intuição das verdades imutáveis e necessárias está implicada a existência de Deus enquanto essa sua presença é, já, presença em imagem de Deus mesmo. Neste sentido se pode dizer que, toda vez que a mente está presente à verdade que há nela e da qual a razão faz uso, está presente em Deus; logo, *pensar é pensar por Deus*, mesmo quando Ele não seja o objeto direto e imediato de nosso pensamento: Deus é o *mais-além interior*, o Transcendente.

Não são o raciocínio nem a demonstração que fazem com que Deus exista, mas simplesmente comprovam que Deus existe: 2 mais 2 é igual a 4 e não *deve* sê-lo; Deus *existe* e não cabe dizer que *deve* existir. Mais brevemente, pode-se afirmar que demonstrar a existência de Deus é conquistar plena consciência de nossa vida espiritual, da qual, de fato, parte a argu-

mentação, cuja força está na proposição “está presente na mente humana algo superior a ela e à razão”; a partir daqui a razão argumenta. Portanto, o processo racional vai da existência dos espíritos finitos e contingentes à existência do Espírito infinito e necessário; ou melhor: do sujeito que pensa a verdade objetiva, que lhe é interior e que o constitui como pensante, à Mente infinita que é a Verdade. Portanto, não se trata de um procedimento que vá da idéia à existência de Deus, mas sim do ente pensante finito e contingente ao Existente absoluto que o faz ser ente pensante.

Por outro lado, o homem pensa pela verdade, objeto natural do pensamento, que é tão somente por ela: a verdade presente ao pensamento é presença do pensamento, o constitui. Em consequência, a “presença” do pensamento é “co-presença” da verdade; onde há pensamento há verdade e vice-versa; onde há pensamento há dualidade: o pensamento (que é tal porque se ilumina na verdade) e a verdade (que lhe é presente e faz com que ele seja). O primeiro alvor do pensamento é a primeira luz da verdade, o princípio da explicitação do implícito originário, daquela unidade primária pela qual até a noite mais densa da consciência é sempre uma noite em que vela a presença de Deus. A noite se torna dia, mas só porque se ilumina com a verdade que brilha desde o seu interior: a obscura presença primitiva se faz sempre mais clara e se revela como presença de Deus.

Há o ente pensante, logo, há Deus: basta que haja um pensamento para que esteja implicada, como escreve Campanella, a existência do Absoluto. Neste sentido, podemos dizer que há *pensamento necessário* de Deus (pelo fato de que existem entes pensantes, Deus existe) e *possível consciência* d’Ele,

que se faz efetiva toda vez que o pensamento conquista consciência de si, isto é: conquista a verdade de si mesmo, o sentido de sua dependência do Ser criador. Consciência de Deus, para que a argumentação tenha rigor obrigatório e convincente, é recuperação integral do *sensus sui*, recuperação do momento da robusta consciência genuína, nua, isenta de sofismas, virgem de mentiras: inteligência da verdade, que é sentido do ser, o constituir-se do homem em sua genuína substância humana.

“Quem pensa, pensa por Deus”; ao contrário, “quem não pensa por Deus não pensa”, porque está ausente do objeto natural do pensamento, a verdade. Não teríamos consciência de nosso ser, se o ser não estivesse presente em nossa consciência; nem de nosso pensar, se a verdade não estivesse presente à vontade; nós somos, pensamos e queremos no ser ou na verdade. Só quem se coloca a partir deste ponto de vista — isto é: coloca-se no plano do ser — ultrapassou qualquer posição simplesmente empírica e positivista, científica ou historicista, e se instalou firmemente na posição metafísica da vida espiritual.

Insistimos, pois: uma coisa é a *intelligentia* e outra a *ratio* de Deus; são coisas distintas, embora não discordantes. Saber Deus é conquistar a inteligência d’Ele, que é anterior à *ratio* e pode ser mesmo sem ela: a *ratio* transcreve em termos conceituais, em discurso, que consiste justamente em demonstrar sobre o fundamento da *intelligentia*. O pensamento moderno quis fazer da existência de Deus um problema de pura razão e perdeu Deus: fê-lo um problema da “ciência”, de conhecimento “científico”, não de vida espiritual, de “inteligência”, de verdade. Deus, visto pela pura razão — a do cálculo, dos nexos e as relações —, é um *ente de razão*: o

Deus do deísmo é Ente racional, é em última análise a Natureza mesma (*Deus sive natura*, diz Spinoza). O Deus do mecanicismo de Newton é Lei ou Causa do mundo. Arquiteto do universo, segundo os iluministas. Até que, com Hegel, se dissolve no devir mesmo da vida da Razão, que é todo o Real como espírito e como natureza, pelo que vida espiritual e realidade natural se adequam perfeitamente a uma pura realidade cósmica. Assim, Deus está perdido.

E não podia deixar de perder-se: a razão, convertida ela mesma em toda a verdade, está privada da inteligência da verdade, veículo que leva a Deus. A razão é juízo das coisas, seu objeto é o mundo da experiência. Recebe da inteligência os princípios, mas os aplica às coisas sobre as quais julga: a razão é “científica”, exteriorizante. Para que não seja somente isso, é necessário que se conserva sempre unida à inteligência, embebida na luz da verdade, de modo que com um olho fite o mundo enquanto o outro mergulha na aurora que a ilumina e que ilumina tudo.

O problema que se apresenta a uma filosofia que queira ser revisão crítica do pensamento moderno é o da recuperação da inteligência, da intuição da verdade que faz verdadeira a razão e que está mais além dela. Dito de outro modo: é o problema de ultrapassar a pura ciência, do resgate da interioridade, da *profundidade metafísica* da mente. A necessidade de Deus é a necessidade de um mais-além do mundo, isto é: de um mais-além da razão; é o despertar da inteligência que penetra, mais longe dos nexos e das relações, na luz da verdade, fonte de água nascente, límpida e fresca: a inteligência é sempre mais jovem que a razão. Por isso, a plena inteligência de Deus pertence ao místico, ao asceta, ao santo, que,

iluminado pela luz da verdade, sente toda sua pessoa — carne e ossos, sangue e espírito — como que fundida numa unidade incandescente e dinâmica, que é impulso de ação, fecundidade de pensamento, ardor perene do intelecto no fogo da verdade.

Razão, sim; mas transbordante de inteligência.

8. “*In interiore homine habitat veritas*”

Presença, não imanência da verdade na mente. Se a verdade se faz imanente à mente, no sentido próprio da filosofia moderna, a primeira se torna um produto da segunda e não suscita o problema da existência de uma Mente absoluta, na qual o pensamento e seu objeto (a Verdade) se identificam, à diferença do que ocorre na mente finita. Neste caso, a mente humana se faz a si mesma Deus e, por isso, é mente atéia. Mas a redução da presença em imanência da verdade implica em contradição: é a contradição do idealismo transcendental, especialmente da sua forma mais madura e coerente, que é o atualismo de Gentile. Se presença é imanência, verdade e pensamento se identificam: o objeto do pensamento é o próprio sujeito pensante no ato de pensar; o pensamento pensa a si mesmo. O atualismo diz, em troca, que pensar é meditar, mas a dialética de pensamento pensante e de pensamento pensado ou é um artifício ou é uma contradição; com efeito, ou o pensamento pensante equivale ao pensamento pensado (e, então, há imanência, não mediação), ou não o iguala (e o que há é transcendência, não imanência).

A presença da verdade na mente é ao mesmo tempo transcendência, já que presença é sempre dualidade de pensamento e objeto intuído. Pois bem: se intuir a verdade que está em

nós é participar de algo que tem características divinas, então toda vez que a mente busca a verdade, no fundo, busca a Deus e, quando descobre uma verdade, descobre nela e no seu interior uma imagem divina. Por outro lado, se a verdade é interior à mente, neste sentido se pode dizer que Deus está em nós, que em nós está aquilo que foi chamado, talvez imprecisamente, a idéia de Deus; está presente em nossa mente uma imagem d’Ele, isto é: a verdade iluminante e operante. Mas não é Deus e, por isso, sua presença acende o desejo d’Ele, Verdade em si que não conhecemos; estimula à posse do sumo Bem, isto é: à união com Deus. Com efeito, o bem da mente é o conhecimento da verdade: Deus é a verdade absoluta; portanto, à mente *adhere Deo bonum est* ⁽¹⁶⁾. A presença da verdade em nós não é um dado inerte, mas sim força operante, estimulante, potenciadora de toda a vida do espírito; orientadora e unificadora: a obscura noção da verdade é o *pressentimento de Deus*; a própria exigência de verdade é exigência d’Ele, como a primeira verdade descoberta é implicitamente o primeiro descobrimento de Sua existência. A verdade em nós é o intermediário, *le milieu*, entre a mente finita criada e a Mente infinita criadora: o homem está unido à verdade que está nele e por isso naturalmente, mas indiretamente, unido a Deus. Esta é sua condição natural.

Disto se segue também que: dado que o objeto e o fim da mente é o conhecimento da verdade, todo o processo cognoscitivo, desde o grau mais ínfimo ao mais elevado — pois

(16) — Santo Agostinho, *De diversis quaestionibus* 83, q. 54. É evidente que nosso processo não é o da imanência à transcendência. Deus não é nem uma produção ideal nem um ser entre os outros; sua transcendência é absoluta, não relativa; Ele é “O que é” e os outros seres são por um livre ato criador d’Ele.

que, ainda que o homem tenda a outra coisa, está orientado para Deus —, converge para o “descobrimento” da verdade, que coincide com o “descobrimento” da existência de Deus, *ponto absoluto de convergência* de toda a atividade do ente pensante. Ou a única filosofia é a cética — e por isso uma insuportável e absurda contradição — ou a filosofia é capaz de uma só verdade e, então, *a filosofia é sempre teísta, porque teísta é a inteligência humana*, cuja vida autêntica, através da presença da verdade, é amor à Verdade em si. Há em todo ente pensante um *teísmo embrionário*, porque lhe está presente a verdade, ainda que implícita ou escondida; há como que um “pensamento compendiado” que se faz sempre mais explícito, à medida que o espírito conquista a consciência da verdade interior a ele, de modo que, no estado atual, não terá nunca a consciência plena da Verdade absoluta, objeto de sua suprema aspiração, e sim ela lhe aparecerá sempre revestida de “sagrado mistério”; a Sabedoria divina é mistério para a filosofia, não é filosofia. O infinito da verdade que falta à mente, ainda que em um de seus extremos confine com o conhecimento, pode ser-lhe dado somente pela Revelação e pela fé ⁽¹⁷⁾.

O homem não é somente um ser racional, mas também um ser inteligente e racional; como inteligência, é *naturaliter* teísta.

(17) — F. Bonatelli, *Pensiero e conoscenza*, Bolonha, 1864, p. 108.

CAPÍTULO III

ESCLARECIMENTOS E COROLÁRIOS DA PROVA “PELA VERDADE”

1. Deus, “*Primum*” Verdadeiro Absoluto

Há verdades que de nenhum modo podemos pensar que não são verdadeiras: esta proposição é o fundamento da prova ou, melhor, daquele aspecto dela que desenvolvemos anteriormente. O fato de a razão, apesar da presença nela da verdade, poder errar, como realmente erra, não só não prova nada contra as verdades, mas as confirma; com efeito, se aquelas verdades não existissem, não se poderia dizer que a razão é capaz de erro. Quem diz: “a razão humana erra, se engana”, ao dizer isso subentende o seguinte: “porque se extraviou da verdade, se afastou dela”; portanto, admite a verdade, e só enquanto ela existe pode assinalar que a razão erra. A afirmação “a razão humana erra e se engana, porque tudo é erro e engano”, não tem nenhum sentido: é somente um desafogo passional, uma insensatez que, como tal, não interessa à investigação filosófica. Ela significa: “o homem não pode pensar senão o erro e o engano, isto é: o nada da verdade”; mas

pensar o nada da verdade é não pensar, e, se o homem não pensa, já não há questão de erro ou de verdade. "Pensar o nada", "o absurdo", "o puro erro", "conhecer o erro", etc. são expressões sem sentido, sons verbais que nada significam.

Por outro lado, o fato de que a razão possa errar e de que o ente pensante, em cada uma de suas partes, é contingente e finito, confirma que a verdade, de cujo conhecimento é capaz, não é feitura sua: *foi dada a ele, que foi feito capaz de conhecê-la*. O ente pensante é um *dado*; a verdade que ele, contingente e finito, não pode criar é, ela também, um *dado*; mas se a verdade *in interiore homine* é uma realidade produzida, segue-se: a) que não é verdade em si, isto é, o "*Primum*" *Verdadeiro Absoluto*; b) que procede do "*Primum*" *Verdadeiro Absoluto ou Deus*; c) O Qual é Princípio daquela verdade: *da verdade criada em mim à Verdade criadora em si*, do dado ao Princípio eficiente criador, da mente finita à Mente infinita, do homem a Deus. Esta pode ser considerada como outra formulação da mesma prova.

Aqui, o termo princípio tem o duplo sentido de *Princípio exemplar* e de *Princípio eficiente*. Minha inteligência intui as verdades, que são uma imagem verdadeira e real do Modelo soberanamente verdadeiro e realíssimo ou da Verdade primeira absoluta, mas não se trata de um reflexo mecânico (como a imagem da árvore que se reflete no espelho da água), e sim de um ato criativo eficiente que deixa de si, na criatura, um vestígio vivo, operante e iluminante, produtor da atividade racional, isto é: de *verdades segundas* (os juízos) que nascem das *verdades primeiras*, dadas ao homem e não criadas por ele. A imagem em mim da Verdade em si não é *representativa*, mas sim *apresentativa* de Deus, não como Ele é

em Sua essência, mas sim como pode estar presente ao ente criado em seu estado natural.

O conhecimento racional é representativo, enquanto o é das coisas; representa sua essência e suas relações em termos conceituais: é conhecimento *transparente* do que está fora de mim. O saber intuitivo, em troca, é *apresentativo*: a inteligência não representa para si a verdade, está presente à verdade e a verdade a ela; é, portanto, *interioridade*. A relação não é de *representação* de algo que está fora de mim, mas sim de *participação em* e *de* algo que está dentro de mim.

A prova se torna cada vez mais clara, mas, ao mesmo tempo, mais complexa. Convém que ainda nos detenhamos um pouco mais a considerá-la.

2. O princípio de causalidade e as duas formas de abstração

Na formulação da prova apresentada há pouco, fizemos uso do princípio de causalidade. Este uso é agora legítimo, posto que se demonstrou que o ente pensante finito é capaz de conhecer verdades objetivas, uma das quais é, justamente, este princípio, que, como todo outro princípio fundamental do juízo, é verdadeiro por si mesmo e fonte de verdades racionais ⁽¹⁸⁾. Como tal, é já uma presença, por si mesmo é um

(18) — Fica por examinar e provar se os princípios fundamentais não estão implicados em uma única intuição primitiva. Tal aprofundamento se fará em outro lugar, mas desde já podemos dizer que os princípios do juízo estão implícitos na intuição fundamental da Idéia do ser, que entendemos de um modo que não é o de Rosmini, ainda que seja inspirado por ele. Desenvolvemos estes pontos nas nossas outras obras: *L'interiorità oggettiva*; *L'uomo questo squilibrato*; e *Atto ed essere*. Ver também a Segunda Parte do presente volume: "A imortalidade da alma".

atestado, um testemunho da existência de Deus. Como princípio do juízo, garante, só por ser em si verdadeiro, a veracidade de toda demonstração racional que se fundamenta sobre ele, inclusive a da existência de Deus.

Mas, no contexto de nossa argumentação, o princípio de causalidade tem um significado particular. "Interioridade", "presença" da verdade à mente, por mais implícita e obscura que se queira, significa sentir-se dentro da verdade que está em nós, vivê-la como vida e luz de nossa mente, estarmos presos e estarmos livres em sua prisão. Participar conscientemente desta presença é conquistar consciência da existência de Deus porquanto a consciência da verdade já é conhecimento de que na menhe há algo superior a ela: a verdade é, por si mesma, testemunhante. Portanto, a relação de causalidade entre a verdade em nós e a Verdade em si, estabelecida pela razão, é demonstrativa da existência de Deus, mas sobre a base da capacidade "apresentativa" de Deus mesmo, virtude própria da verdade em nós.

Em outros termos: a relação de causalidade de ordem racional se explica e recebe verdade e força pela inteligência, da qual faz parte, como verdade originária, o mesmo princípio de causalidade. A argumentação com base neste princípio dá forma racional e demonstrativa ao momento interior da presença da verdade à mente, "apresentativa" da existência de Deus. Por isso, na prova, há dois momentos solidários e convergentes: a) *prova como experiência* da presença da verdade, que é conquista, consciência explícita do "hóspede escondido e presente", como disse Blondel; b) *prova como argumentação*, a partir de nossa realidade espiritual, da existência de Deus.

O princípio de causalidade é *a priori*, não no sentido que tem para Kant, mas no sentido de que, como todas as verdades ou princípios primeiros, é interior a nós, intuído por nossa mente. Logo, é já um conhecimento, ainda que inicialmente sumário e implícito. É uma verdade objetiva e não uma pura condição subjetiva, ainda que o *a priori* de Kant seja considerado como objetivamente válido.

Se é assim, o princípio de causalidade, como todo outro princípio fundamental, não é o produto da *abstração ideológica ou ascendente*, isto é: abstraído das percepções sensíveis, porque toda abstração que o homem faz destas percepções pressupõe justamente os princípios fundamentais como instrumento de abstração do que de universal e objetivo têm os seres contingentes finitos. Esta abstração ascendente, desde os entes particulares até aquilo que as coisas têm de universal, não forma as verdades primeiras nem poderia formá-la nunca — tão certo é isto que toda posição empírica mais cedo ou mais tarde desemboca num nominalismo, agnosticismo ou fenomenismo —, mas as encontra formadas e faz uso delas no procedimento abstrativo. Por outro lado, elas são produzidas, e não pelo homem; são verdades derivadas e não o absoluto Verdadeiro, do qual derivam, como imagens do Modelo eterno. Portanto são abstratas; mas abstraídas, não das coisas, mas de Deus mesmo: são produto, como demonstrou Rosmini, não da abstração ideológica ascendente, e sim da *abstração divina descendente* ⁽¹⁹⁾. A verdade não se eleva até nós das coisas, des-

(19) — A. Rosmini, *Teosofia*, 1185; 1405 e *passim*: Rosmini diz justamente: "abstração teosófica", expressão que não adotamos. Poder-se-ia dizer também: *abstração lógica ascendente e abstração ontológica descendente*.

cende até nós de Deus ⁽²⁰⁾. Em caso contrário: a) não haveria *in interiore homine* uma presença da Verdade, mas sim a Verdade mesma; não o *divino*, mas Deus mesmo: a relação entre a verdade e sua imagem não seria analógica e sim unívoca; b) o homem seria Ele, o Sujeito infinito da verdade infinita, isto é: Deus.

Com a abstração descendente se explica a origem não humana das verdades primárias que estão presentes em nossa mente; com a abstração ascendente e sobre a base desta verdade, se conhecem as coisas e se julga sobre sua realidade e verdade. Por isso, não rechaçamos esta última, mas afirmamos que ela, por uma parte, pressupõe a abstração descendente e, por outra, tem seu campo de aplicação limitado ao mundo externo, isto é: ao que é objeto da experiência sensível. Mas o que importa é recuperar e fazer nosso o conceito de abstração, porque é garantia da relação analógica entre Deus e a mente finita e, portanto, baluarte contra o ontologismo e o panteísmo.

3. A verdade presente à mente pertence a Deus sem ser Deus

Toda coisa existente é, na medida em que contém — e sempre parcialmente — aquelas verdades que intuímos em sua plenitude ideal e, portanto, carentes sempre de subsistência real. Por isso nós medimos, “julgamos” a verdade ou o grau de realidade de todo ente finito, sem que nenhum ou todos juntos igualem a verdade que há em nós. Portanto, a verdade intuída

(20) — Evidentemente, fala-se de “abstração” por parte de Deus em sentido analógico: aqui o termo não quer significar a operação própria do homem — absurda, se se a atribui a Deus — de abstrair o universal do particular, mas sim o ato criador com o qual Deus dá ao homem a verdade primária, que, porque é criada, não é já a verdade tal como está n’Ele, mas sim a Verdade que Ele é.

pela mente não encontra sua adequada subsistência em nenhuma coisa existente e permanece sempre como objeto ideal abstrato. Mas se na mente criada há uma presença da verdade absoluta e necessária, sem que nenhuma coisa existente (incluindo o homem), por ser contingente e finita, possa ser sua subsistência, segue-se que existe um Ser absoluto que, como tal, é o Sujeito da Verdade absoluta. Neste sentido, as verdades primordiais que a inteligência intui são *pertinência de Deus*, são o *divino* no homem ⁽²¹⁾, mas não são Deus, ainda quando sejam obra da Inteligência divina. Não são Deus, em absoluto: a Verdade em si contém infinitamente mais perfeições do que se poderia atribuir à verdade que está em nós; e as mesmas perfeições conhecidas por nós ela as contém sem limitações nem distinções e em grau eminente. À parte o que conhecemos por Revelação, não podemos conhecer de Deus mais do que o que nos permite a verdade intuída: os atributos destas, por analogia, os estendemos ao Ser absoluto ⁽²²⁾.

Nós sabemos de Deus tudo quanto “Ele mesmo nos per-

(21) — Se alguém objetasse que deste modo se une o *sobrenatural* à natureza humana, demonstraria, como sucedeu a propósito de Rosmini, que não entendeu ou não quis entender.

(22) — A Deus, a perfeição absoluta, só podemos definir negativamente. *Omnis determinatio negatio est*; portanto, Deus, absoluta Perfeição, está mais além do ato definidor da lógica da determinação abstrata ou do definir por exclusão. Neste sentido, como escreve Spinoza, deve-se negar d’Ele tudo o que se predica ao finito (*Eth. I, Prop. XVI, Sco.*). Mas é necessário esclarecer imediatamente que Ele é o indeterminado por *excesso* e não por defeito: ser infinito e perfeitíssimo, é o Ser, e não uma abstração ou uma pura idéia. Portanto, Deus está fora da série dos seres, não é análogo na analogia do ser: é *l’analogant créateur* (H. U. Von Balthasar, *Mon moi dans l’être*, Louvain, 1946, p. IX). É o *Ipse suus actus essendi irreceptus*, isto é: não recebido em uma essência específica; sua essência é o ato de ser e, portanto, sua perfeição não tem limites: é indeterminado porque é sem limitações, porque é toda a perfeição.

mitiu saber” e o sabemos por tudo o que Ele quis que estivesse presente em nossa mente. Neste sentido, repetimos, pode-se dizer que a Idéia de Deus está em nós e que, se não estivesse em nós, não poderia nunca vir de fora. Está em nós porque em nós está a verdade, imagem da Verdade em si, elo intermediário que nos une a Ele. A idéia de Deus está em nós como derivada de Deus mesmo, o que equivale dizer que as verdades primeiras estão em nós como derivadas da Verdade absoluta, que é Deus.

Tal cognição, por mais obscura, implícita ou encoberta que seja, é interior à mente, porque lhe é interior a verdade que a ilumina e a faz pensar, conhecer e julgar todas as coisas. Portanto, a proposição *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* é válida para todos aqueles conhecimentos que não possamos ter sem o concurso de similitudes sensíveis, e não para aquelas verdades primordiais, que intuímos diretamente e que, se não estivessem em nós, não poderíamos tampouco receber de nenhuma espécie sensível. Para conhecer um objeto particular é necessária a experiência sensível. Para julgar esta ou aquela coisa são necessários também os princípios primeiros que fundamentam a validade de todo juízo e fazem possível o conhecimento reflexivo das coisas particulares; não é necessária experiência alguma, porque são interiores à mente, intuídos por ela, luz dela; melhor dizendo, é necessária a experiência interior.

Pois bem, justamente esta luz de todo conhecimento é fundamento de toda outra verdade, este *naturale indicatorium* é o que se diz ser presença de Deus no homem, vínculo que une a Ele *sine adminiculo sensuum exteriorium* ⁽²³⁾.

(23) — São Boaventura, *Commento alle sentenza*, vol. II, d. 39, a. I, q. II.

4. Crítica construtiva do princípio de causalidade

Desta conclusão podemos extrair luz para ulteriores considerações sobre o princípio de causalidade.

Foi objetado — por Schopenhauer — que aqueles que se servem do princípio de causalidade (de um efeito à sua causa, até a causa última incausada) fazem como aquele que passeia todo o dia em um carro de aluguel e logo, à tarde, em sua casa, o despede junto ao umbral. Segundo esta aguda observação, quem conclui por uma causa incausada se serve do princípio de causalidade até um certo ponto e logo o abandona, como quem despede o carro à porta. Em outros termos, o princípio de causalidade é válido até quando se remonta do efeito à causa, mas não quando se chega a (ou se postula) uma causa que não remete a outra; isto é: é válido para o mundo da experiência, mas não para aquilo (Deus) que transcende a experiência.

Subjacente à objeção de Schopenhauer está a crítica de Kant ao argumento cosmológico. Esta observação tem para nós escassa importância, depois do esclarecimento proporcionado anteriormente, quanto aos dois momentos solidários e convergentes da prova e ao uso que fazemos do princípio de causalidade. Aqui não se despede o carro — que, por outro lado, não foi tomado de aluguel —, mas se entra em casa com ele; mais ainda, já se está em casa, porque o efeito é presença do Princípio pelo qual é efeito. O exemplarismo nos permite descobrir na realidade espiritual a imagem (efeito) do Princípio primeiro. Por isso, conhecer-me é conhecer a Deus tal como posso conhecê-lo em meu estado atual: *noverim me, noverim te*, diz Santo Agostinho.

Mas também este ponto será esclarecido posteriormente. Quando dizemos que a demonstração da existência de Deus parte da vida do espírito (do qual, até agora, temos considerado o aspecto intelectual), queremos dizer que parte daquele ser contingente que é o ente pensante finito que possui um conteúdo de verdades imutáveis e necessárias, objetos de sua intuição.

O ponto do qual parte a demonstração da existência de Deus “pela verdade” é a intuição ou a inteligência destas verdades, que não são porque eu as penso, mas, ao contrário, eu as penso porque são e me iluminam; é a consciência deste conteúdo de meu pensamento, pelo qual tenho a certeza de minha própria existência, que não é posto ou criado por ele, e sim é seu objeto. Portanto, o ponto de partida é não só meu pensamento contingente e mutável, mas também o pensamento que tem um conteúdo de verdades imutáveis e absolutas que, como finito, ele não pode dar a si por si mesmo; é o ente “pensante”, mas que é tal porque intui um “pensado” objetivamente válido, que não cria e não julga, mas pelo qual é como que criado enquanto pensamento; logo, a prova parte “da vida do espírito” em sua plenitude, que, segundo verdades imutáveis e universais, governa sua atividade intelectual e moral.

A objeção de Schopenhauer tem um fundo de verdade, se está dirigida a um determinado uso do princípio de causalidade: se se dirige, precisamente, ao que chamamos “cosmológico” ou também “científico”.

Com efeito, a causalidade, neste sentido, é um dos princípios de que se serve a razão para entender (julgar) e unificar o mundo da experiência. Como verdade objetiva, em troca, do mesmo modo que as outras verdades primordiais,

ela é uma presença em nós da verdade e, como tal, válida como ponto de partida para demonstrar a existência de Deus. Então, não é o processo causal — aplicação que a razão faz dele aos fenômenos da experiência — o que por si mesmo leva a Deus (caso em que seria válida a objeção de Schopenhauer), mas sim o princípio de causalidade em si mesmo, que, como puro princípio, é presença da verdade em nós. É necessário distinguir entre o princípio de causalidade em si mesmo e sua aplicação. Em outros termos, o processo causal é um nexo de causa e efeito entre os fenômenos e está limitado à experiência; o princípio de causalidade em si mesmo, em troca, é um dado intuído cuja presença é presença da verdade em nós; como tal — e como toda outra verdade primordial —, é ponto de partida para demonstrar a existência de Deus.

Kant, que faz dele uma pura condição de conhecimento, deve necessariamente limitar sua validade à experiência e negar, em consequência, que seja aplicável mais além dela e portanto, válido para demonstrar a existência de Deus. Mas, deste modo, Kant, como Schopenhauer, “critica” somente o uso que a razão faz do princípio de causalidade, negando que possa ser estendido mais além dos dados da experiência sensível. Certamente, se o princípio de causalidade é entendido em seu primeiro significado físico ou naturalístico, Kant tem razão: causa neste sentido é um *fenômeno* que precede ou condiciona outro fenômeno e que, por sua vez, está precedido e condicionado por outro fenômeno; é este o tipo de causalidade a que Hume negou objetividade.

Mas Deus é o Ser absoluto e necessário, que não está precedido por nada, isto é: está fora da série dos fenômenos e de toda série, fora do espaço e do tempo; por isso, neste

sentido, não é causa do Universo, senão seu *Princípio* absoluto, distinto das causas do mundo fenomênico, que são causas, por sua vez, causadas.

Permanece ainda o outro problema do princípio de causalidade em si mesmo, isto é: o problema de sua verdade objetiva, que a “crítica” ignorou por carência de “crítica”. Pois bem, é justamente a “verdade” do princípio em si — não somente sua aplicação ou processo de unificação dos fenômenos — o que suscita o problema da existência de Deus e constitui ponto de partida de sua solução. A Kant fica o mérito de haver demonstrado, contra a metafísica cientificista e geometrizarante do racionalismo moderno, que o princípio de causalidade, considerado em seu uso científico ou cosmológico, não serve para demonstrar a existência de Deus porque, então, ou Deus fica inserido na série dos fenômenos e não é mais Deus, ou está fora dela e não pode demonstrar-se somente com o uso do princípio que foi despedido — como dis Schopenhauer — no umbral da casa.

Assim, pois, o problema de Deus não é, de nenhum modo, o problema da unidade da experiência, que é problema puramente gnoseológico: *Deus está mais além da unidade da experiência*. Se o identificamos com a totalidade da experiência, caímos numa forma de panteísmo ou de deísmo e, às vezes, de ateísmo. É o erro da metafísica racionalista (no pensamento grego, de Aristóteles e dos estóicos), desde Descartes até Wolff: Deus é princípio unificante da experiência, arquiteto do “mundo”. Daqui a identificação de Deus com a Causa ou a Lei, com a Razão universal. Mas este é o problema da causa cosmológica e não do Princípio teológico.

De nosso ponto de vista, é necessário colocar de outro modo a questão: não a partir do processo causal (de causa em causa) até Deus, Causa primeira, mas desde o próprio princípio de causalidade, verdade diretamente intuída, até Deus. A consciência da presença da verdade é uma iluminação do espírito por si mesmo; significa tocar sua interioridade profunda, que, conquistada, é testemunho de Deus, do Princípio de verdade e de toda a verdade. Logo, a razão demonstra e torna explícita a relação de causalidade, e a presença se converte em demonstração. Mas aqui a causalidade tem um sentido distinto do que tem como lei dos fenômenos. Em consequência, cremos que a expressão “Deus, Causa primeira” é imprópria e gera equívocos; é melhor dizer “Deus, Princípio”. Deus não é causa, mas sim Princípio também do princípio de causalidade, “verdade” intuída pela inteligência e princípio da ordem de causalidade, que regula os fenômenos da experiência ⁽²⁴⁾.

O mundo, mais que efeito, é *criatura* de Deus; o conceito de efeito não traduz, absolutamente, a riqueza de significado que tem o de criatura, assim mesmo como o conceito de causa, tão ligado ao de série, não iguala ao de Deus como princípio de tudo o que é na ordem do ser limitado ou criado. Dizer que Deus é Causa de si mesmo implica a dificuldade

(24) — É por isso que intencionalmente evitamos falar de Deus como Causa Primeira Incausada, mesmo ao custo de nos afastarmos do uso tradicional dos termos. Para evitar equívocos não dissemos tampouco que Deus é *causa sui*, porque isso poderia implicar n'Ele um “antes” e um “depois” absurdos. Deus é princípio absoluto e só por analogia se pode chamá-lo Causa Incausada. Cfr. a comunicação de G. Capone Braga no volume *Ricostruzione metafísica, Atti del IV Convegno di Studi Cristiani di Gallarate*, Pádua, Liviana, 1949, pp. 188-193.

de conceber uma causa em si, independente do efeito e de todo efeito, salvo se se estabelecer uma relação necessária entre Deus-Causa e o mundo-efeito; mas isto é panteísmo.

Isso nos permite colocar o problema da existência de Deus como problema de ordem metafísica, mais além do plano das ciências experimentais e matemáticas. Deus não é causa explicativa do mundo, nem sequer a causa última ou primeira que explica o movimento, quase como uma integração ou prolongamento do conhecimento científico. Ele é o Princípio (e também a razão) do que existe: o que existe se desenvolve em sua ordem (própria) como se Deus não existisse, mas não poderia existir se Ele não existisse. Efetivamente, existe enquanto é o princípio criador de tudo quanto existe. Em síntese: o conceito de causa pertence à ordem dos fenômenos: Deus ao contrário, é o Ser, a razão de ser criadora de tudo o que é.

O progresso da ciência, deste ponto de vista, não interessa ao problema da existência de Deus, nem tampouco esta se torna supérflua ou substitui a explicação científica. O método e o objeto da metafísica não são os da ciência, e vice-versa. A preocupação de tantos bem-intencionados em “harmonizar” metafísica e ciência — e, pior ainda, fé e ciência — é uma forma de “irenismo” sem sentido e perigosa.

Do nosso ponto de vista, o princípio de causalidade, mais que uma forma de resolver o problema da existência de Deus, é ele mesmo um dado que suscita o problema de sua origem como verdade primordial presente à mente. Mas, justamente por sê-lo, é um dado que atesta a existência da Verdade em si; por outro lado, serve à razão para, com base na verdade presente à mente, argumentar a favor da existência da Ver-

dade em si. Em outros termos, a razão demonstra a existência de Deus por ser o espírito capaz de Deus: a mente que intui a verdade dá testemunho e deseja a Deus. O amor a si mesma como mente na verdade e o amor de Deus como Verdade absoluta não são exteriores um ao outro, mas sim reciprocamente interiores.

5. *O contra-senso do ateísmo*

É possível, então, afirmar racionalmente que Deus não existe?

Afirmar racionalmente significa justificar racionalmente. Pois bem, pode-se justificar a afirmação “Deus não existe”? Se a pergunta tem sentido, não pode significar mais do que isto: a afirmação “Deus não existe” é um juízo objetivamente válido. Ora, como sabemos, não há juízos objetivamente válidos sem princípios absolutos sobre os quais se funde sua validade objetiva; mas a presença destes princípios é, justamente, o fundamento da demonstração da existência de Deus. Portanto, dizer que o juízo “Deus não existe” é objetivamente válido constitui uma contradição nos termos porque, se a razão é capaz de um só juízo de tal espécie, isto basta para que demonstre a existência de Deus e já não possa negá-la.

Acertadamente observa São Boaventura⁽²⁵⁾ que inclusive a negação de toda verdade faz igualmente impensável a negação da existência de Deus. Com efeito, quem diz “a verdade não existe” apresenta esta afirmação como absolutamente verdadeira e, portanto, admite algo objetivamente verdadeiro. Mas não pode haver um só juízo verdadeiro e uma só verdade

(25) — *Commento alle sentenze*, d. VIII, p. I, a I2, q. II.

se não se admite que a Verdade em si existe, já que todo o verdadeiro o é pela verdade. Quem diz: “Deus não existe” e considera esta afirmação como absolutamente verdadeira, com isso mesmo afirma a existência de Deus: *também quem nega que Deus existe afirma Deus*.

Mas ele está convencido de ser ateu; muito bem: não vê a contradição, não se dá conta de que sua negação é a afirmação sem sentido de pensar o impensável, engana-se crendo poder pensá-lo. O ateu é justamente o *insipiens*, o que não sabe o que diz, o *insensato*. Deus está presente em nossa mente, é interior a nossa vida espiritual; negar Sua existência é um ato irracional, porque a razão atua sua capacidade cognoscitiva e judicativa porque a verdade está presente à mente, isto é: precisamente pela presença de Deus em nós. Portanto, não se pode duvidar “racionalmente” daquele que a torna capaz de juízos verdadeiros e a livra da dúvida. É absurda sua pretensão de julgar a verdade, fundamento de todos os seus juízos verdadeiros e a qual, portanto, os julga e não vice-versa: à razão não compete julgar se as verdades intuídas pela mente são tais, mas tão só usá-las para pronunciar juízos verdadeiros. Como já dissemos, demonstrar Deus não significa fazê-lo existir, mas simplesmente passar do saber originário ao conhecimento discursivo próprio da reflexão. A razão que nega Deus se coloca contra a verdade intuída, contra si mesma, contradiz-se; não nega a Deus, nega-se a si mesma no erro: *insipientia*.

Em síntese, não é razoável negar a existência de Deus; inclusive, se a razão constrói um discurso negativo neste sentido, a força de tal raciocínio é nula, puramente aparente: a coerência formal está vazia da verdade que dá substância a

tudo procedimento lógico. Sua aparente logicidade é substancialmente irrazoável; discurso que, carecendo de racionalidade intrínseca, é intrínseca irracionalidade, e só extrínseca ou verbalmente racional: o ateísmo não vulgar é *insensatez sutil*.

Amiúde se nega a existência de Deus porque não se consegue penetrar Sua essência; portanto, quase que por um tolo e irracional “despeito” da razão diabolicamente soberba: “Tu és o Obscuro e o Absurdo e eu Te nego; como não Te posso reduzir à minha medida, digo que Tu não existes”. E a mesma atitude pode determinar o fideísmo absoluto: “Tu és o Obscuro e o Absurdo e, por isso, creio que Tu existes”. É a conclusão de um racionalismo irracional, que impulsiona a razão, assassinando-a, a realizar o esforço antinatural de converter o obscuro em lúcido, de medir o incomensurável. Assim, o inatural alargamento da razão se resolve em seu encurtamento esterilizante, em sua destruição.

Mas então não deveria haver ateus? Há-os, mas não sabem o que dizem. O ateu é aquele que, pensando que Deus não existe, em realidade não pensa: faz uso dos princípios da verdade sem consciência alguma de sua profundidade metafísica. Sua afirmação é puramente verbal; profere palavras que não têm sentido e das quais não se dá conta; pronuncia-as mas *não pode outorgar-lhes seu consentimento*, porque não pode consentir na contradição e no absurdo: o “sim” que lhe outorga não está ditado pela vontade livre, mas pelo arbítrio, ele também meramente verbal. “Eu teria muita curiosidade de ver alguém que estivesse persuadido de que Deus não existe; pelo menos me diria qual a razão invencível que o convenceu” (La Bruyère). O ateu se encontra em uma estranha situação: afirma que Deus não existe e não pode dar um ra-

zoável assentimento a esta afirmação. Pode-se dizer que o que sobrevive de “razoável” em sua negativa ao assentimento salva-o em parte da absurda “racionalidade” irracional de seu ateísmo ⁽²⁶⁾.

O ateu, o insensato, que torna a razão juiz da verdade, em lugar de usá-la para julgar segundo verdades, transtorna a ordem do pensamento, submete a verdade à razão; uma vez que o escravo crê que se converteu em amo, não sabe já para onde ir: perdido o critério do juízo, perde-se a si mesmo no erro e na insensatez.

Conclusão: *se Deus não existisse, o homem não poderia nem sequer pensar que não existe, porque não pensaria nada.* “Eu penso, logo Deus existe”, escreve também La Bruyère, pois a mente pensa porque Deus existe ⁽²⁷⁾.

De tudo quanto dissemos resulta que a demonstração da existência de Deus ou sua negação, do ponto de vista lógico, é questão de uniformidade da razão com a verdade ou de di-

(26) — J. Lagneau, nos fragmentos reunidos sob o título *Existence de Dieu* (Paris, 1910), observa agudamente que aqueles que são ou crêm ser ateus testemunham a favor da existência de Deus. Com efeito, ajudam-nos a fazer cada vez mais pura nossa concepção d'Ele, a livrar-nos das representações grosseiras ou infiéis:

*Ces douteurs ont frayé les routes
Et sont si grandes sous le ciel bleu
Que, désormais, grâce à leurs doutes,
On peut enfin affirmer Dieu.*

(27) — A prova da existência de Deus de Rosmini tem pontos de contato com a sustentada por nós, de evidente inspiração agostiniana: a idéia do ser ilimitado e imutável, intuída pela mente limitada e mutável, não pode ser produzida pela mente mesma, mas sim esta a recebe como o objeto primeiro que a faz inteligente; há portanto, em nós, um efeito não produzido por nós nem por nenhuma causa finita. Portanto, existe uma Mente infinita, necessária e eterna (*Nuovo Saggio*, n. 1456 sgs.; *Teos.*, 797). Rosmini argumenta desse modo

vergência com ela; a verdade regula o bom uso da razão e não vice-versa. Na investigação, guiada pela verdade, a presença desta é presença da imagem de Deus, isto é: de um dado que *atesta* seu princípio; na própria demonstração da existência de Deus está presente aquela verdade cuja presença remete a seu princípio. Pode-se dizer que a demonstração brota de todo o processo do pensamento e de cada momento de seu desenvolvimento. Se conhecer significa conquistar uma consciência sempre mais clara do grau de verdade de que a mente é capaz, o processo do pensamento é um processo de consciência de Deus: cada verdade descoberta é *atestado* de Sua existência e ponto de partida para a demonstração racional. A obscura noção originária de Deus se faz cada vez mais clara, à medida que o pensamento conquista consciência da verdade e torna uniforme a ela a atividade intelectual: seu destino de verdade se precisa cada vez mais liquidamente como desejo de Deus. A vida intelectual do ente criado e finito é *itinerário* da verdade em nós até a Verdade em si, de Deus em nós até Deus em si. A presença do homem em si mesmo é presença do homem na verdade que lhe é interior e que o transcende infinitamente.

Nele há um sinal de algo que é mais do que ele e, por isso, o homem, mais que qualquer outro ente, leva em si os sinais manifestos de seu Princípio.

porque sua idéia do ser não é a “forma *a priori*” de Kant. Conhecer é julgar, também para ele; mas há um saber *intuitivo fundamental* que não é juízo, e que garante a validade de todo conhecimento judicativo. Em outros escritos nossos, já citados, fundimos a prova agostiniana com a de Rosmini através de um aprofundamento do “princípio de verdade” e do princípio do “ser como Idéia”, motivo pelo qual é necessário integrar o que se lê nestas páginas com o que ali escrevemos, sobretudo em *Atto ed essere*, III ed., pp. 124-134.

6. *A presença de Deus e o dinamismo do pensamento; "veritas" e "ratio"*

A interioridade da verdade à mente, ao mesmo tempo que garante a validade objetiva da prova da existência de Deus, determina limpidamente os deveres e os limites da razão. Esta não "põe" a verdade, mas sim argumenta sobre a base da verdade "posta", "dada" à mente: julga todas as coisas com as quais a experiência a põe em contato, porquanto lhe são dados os meios para conhecer e julgar segundo a verdade.

Há um núcleo essencial de verdade que o homem não se dá por si mesmo e que, iluminando-o e fazendo-o ente inteligente, o faz capaz de conhecer tudo quanto pertence à ordem da realidade criada e finita. Há, por outro lado, uma verdade obra do homem: o conhecimento do mundo da experiência, que a razão só é capaz de construir porque se apóia sobre um fundamento que a transcende. Esta verdade essencial, originária e orientadora de toda a vida intelectual do ente racional criado, está presente à mente e é diretamente intuída por ela, que daquela recebe *inteligência*. Está assim em nós a presença iluminante e operante de Deus.

Em conseqüência, a verdade intuída, fundamento de toda consciência reflexiva ou de todo juízo, é independente da razão e anterior a suas demonstrações. Sem sua presença, que é presença indireta de Deus, o movimento mesmo do pensamento seria incompreensível e inexplicável: o pensamento está originariamente movido pela verdade que há nele rumo à Verdade que o transcende. A razão está chamada a seguir este movimento intelectual desde a presença interior da verdade à Verdade em si, a inserir-se na verdade que funda seus juízos,

mas que, precisamente porque os funda, é anterior a eles e à razão mesma: a presença indireta de Deus em nós está *antes* da demonstração de sua existência por concatenação de conceitos. O espírito tende à verdade em si, solicitado pela verdade que está presente nele. Tende a Deus, que está nele, mas que não lhe é conhecido, e por isso O busca e demonstra Sua existência: mas a demonstração é possível porque no espírito está presente tudo aquilo que a faz possível, aquilo do qual a razão se serve para argumentar retamente.

É evidente que os dois termos *veritas* e *ratio* são bem distintos: a *veritas* é o conjunto dos princípios inteligíveis intuídos pela inteligência; a *ratio* é a atividade que, sobre o fundamento destes princípios que a transcendem, estabelece nexos e relações. A razão é a luz das coisas, pois que é ela que as julga, mas é *luz iluminada* pelas verdades inteligíveis que precisamente lhe permitem iluminar e julgar todas as coisas (fazer com que o mundo seja *experiência*), à exceção dos próprios inteligíveis. A razão é luz dos sentidos, enquanto que a luz da razão é a verdade que a transcende e a põe em condições de estabelecer relações e nexos; a razão busca a inteligência da verdade.

Portanto: a) a razão não poderia demonstrar nada — e então nem sequer poderia demonstrar a existência de Deus — se nada verdadeiro ou inteligível a iluminasse; b) ela é capaz de conhecimentos reflexivos porque a verdade, independente dela e da qual ela depende, a ilumina; c) portanto, a razão não faz existir Deus, mas tão somente demonstra que não pode inexistir, porque é absolutamente irracional que não exista e absolutamente racional que exista. Em conseqüência, ainda que a demonstração resultasse imperfeita, por causa da

razão mutável e finita, isso não refutaria a verdade da existência de Deus. A concatenação dos conceitos pode ser incompleta e imperfeita, porque assim é a razão humana, mas não pode pôr em dúvida a existência de Deus, pelo simples motivo de que a mesma demonstração imperfeita — mas que sempre contém alguma verdade — não seria possível se Deus não existisse e não iluminasse.

Rosmini, que indubitavelmente tem presente a Santo Agostinho, distingue entre “razão” e “luz da razão”: a primeira é a atividade que tem como “objeto” a idéia do ser, que é justamente por sua luz. Esta distinção deve ser aprofundada (tal aprofundamento é nosso e não se deve atribuir ao filósofo de Rovereto) porque aclara, segundo cremos, um ponto fundamental de nossa argumentação.

Comumente dizemos — e isto é um ressaibo do intelectualismo grego e do racionalismo moderno — que “os sentidos são do particular” e “a razão do universal”; “os sentidos são do contingente” e “a razão do necessário”, etc. Estas expressões não significam que os sentidos são particulares e a razão é universal: não só esta última mas também os sentidos são “a coisa melhor distribuída”; não só a “faculdade de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso (que é justamente o que se chama bom-senso e razão) é naturalmente igual em todos os homens” (Descartes, *Discours de la methode*, p. I), mas também a faculdade de sentir é naturalmente igual em todos os homens.

Deste ponto de vista, os sentidos, como faculdade comum a todos os homens, são tão universais como a razão ou a inteligência. Em consequência, a particularidade e a contingência da sensação e a universalidade e a necessidade do juízo não

dependem dos sentidos ou da razão enquanto tais, mas sim do objeto distinto que é próprio de cada uma das faculdades. Em outros termos: a razão é universal, capaz de juízos universalmente válidos porque o objeto que lhe é próprio faz com que ela seja tal, isto é: porque é iluminada pela verdade. Logo, a universalidade e a necessidade do conhecimento racional não são dadas à razão senão por sua luz, pela verdade que é seu objeto. No caso de a razão ser privada (ou se privar a si mesma) de sua luz, deixará de ser universal e necessária como órgão cognoscitivo. Não há uma relação hierárquica entre sentido e razão — esta superior àquele —, mas há sim entre o que é objeto dos sentidos e o que é objeto da razão. Disto se segue que, na concretude e sinteticidade do ato espiritual em que estão presentes, ambos se coordenam e se subordinam à verdade iluminante. A razão não é verdadeira, mas o é seu objeto.

Por fim, se a razão produzisse ela mesma a verdade, já não haveria verdade, ela mesma seria luz e, como tal, mutável e subjetiva, igual aos sentidos, ainda que permanecesse como “a coisa melhor distribuída”. Isto explica por que o idealismo transcendental pode sempre converter-se em formas extremas de empirismo e ceticismo.

7. Participação inicial e final

Há uma verdade primordial presente à inteligência, que fundamenta a veracidade dos juízos da razão. Portanto, o homem é criado *com e para* a verdade, onde o “com” indica a participação inicial — é pela verdade — e o “para” o fim: *buscar* a verdade na vida temporal para gozá-la na vida eterna;

logo, a verdade guia o pensamento e, guiando-o, faz com que ele a encontre e se encontre, se *salve* a si mesmo — itinerário filosófico com meta religiosa.

Há, pois, uma *participação inicial* e uma *participação final* do ente inteligente criado pela Verdade e para a Verdade criadora; há uma contingência essencial pelo fato mesmo de que é participante *da* verdade, mas não é *a* Verdade; é a contingência da mente criada que existe pela Mente incriada. E essa contingência não é somente de ordem, digamos, gnoseológica ou de nosso conhecimento, mas também e sobretudo de ordem ontológica, de nosso ser: somos entes porque o Ente nos faz ser. Pensa-nos e outorga-nos a existência; como seres, e na medida em que temos ser, possuímos verdade, e a verdade que somos é nosso grau de ser; o que é verdadeiro é, e o que é verdadeiro ⁽²⁸⁾. A consciência de mim como ser que tem um princípio implica a existência de Deus.

Mas eu posso pensar que não sou, posso pensar o Não-ser e identificar Ser e Nada. Posso, sim: mas no ato em que penso o Não-ser e meu não-ser está implicado meu ser, porque de outro modo não poderia pensar o Não-ser e eu como não sendo. Logo, naquele ato me é dado meu ser, um ser, e está implicada a existência do Ser; já que, se algo existe, existe o Ser absoluto independente. Com efeito, ou o ente é independente e então cada ente é um ser absoluto independente (coisa que é absurda porque então *já* não haveria, por outro lado, seres absolutos independentes, senão o Ser absoluto), ou o ente depende de outro para existir e, então, basta que exista

(28) — Torna-se supérfluo advertir que esta expressão é muito diferente da hegeliana: “o que é racional é real e o que é real é racional”, que, por outro lado, já foi criticada por nós.

o ente finito para que exista Deus como Ser absoluto independente.

O problema da existência de Deus é, então, interior, intrínseco, não só a nosso conhecimento, mas também a *todo* nosso ser: o homem pode descartá-lo ou evitá-lo só descartando ou evitando a si mesmo, de tal modo o problema está radicado nele e ele no problema. Pois bem, se a participação inicial e final no Ser faz com que o ente criado não seja o Ser senão *por* e *para* o Ser, faz também com que aquele não seja estranho à Verdade e ao Ser nem o Ser a ele, mas sim que se perceba no Ser, aprendendo ao mesmo tempo que, entre o ente participante do Ser e o Ser mesmo, há uma distância incomensurável, há só analogia.

O conceito de participação no sentido usado por nós implica, por sua vez, atração e recusa: o ente finito é como que atraído e repellido pelo Ser infinito; atraído porque é *por* e *para* o Ser, repellido porque *não é* o Ser. Participação significa distinção e diversidade *do* ser de que se participa; ao mesmo tempo, o ente finito, distinto *de* Deus, é porque é *por Deus*: o abismo que os separa é ao mesmo tempo a ponte que os une. Mas então o problema da existência de Deus não é tanto o de *conhecer se Deus existe*, quanto o de *saber que o homem existe e conhece, porque Deus existe e só porque Ele existe*.

As duas formas são bem distintas. A primeira — “conhecer se Deus existe” — implica a possibilidade de conhecimento, ainda que Deus não existisse, como se Ele fosse um ente qualquer, diante do qual se põe a razão julgante como diante de uma coisa de experiência: é a posição do racionalismo extrínseco ou “científico” da “racionalidade não razoável”. A outra fórmula, que é a nossa — saber que o homem

existe e conhece porque Deus existe e só porque existe —, implica, em troca: a) um “saber”, que é mais que o puro conhecer, porque é consciência plena e completa de todo o homem; b) uma dependência inicial e final do ente integral que sabe que pensa e é porque Deus existe; c) a impossibilidade de existir e de pensar um só instante que Deus não existe; d) a participação do ente criado no Ser em si, pela qual não está diante de Deus, mas em Deus — como o pode estar o ente finito — e Deus nele. Em consequência, o problema da existência de Deus não é o de “conhecer se...”, mas sim o de “saber que...”, isto é: de conquistar consciência da dependência inicial e final, da participação interior, pela qual se está em Deus: conhecem-se as coisas externas que estão fora de nós; sabem-se as coisas que estão em nós e nas quais estamos. Por isso, *sabe-se* que Deus existe.

“Ser em Deus” não significa, evidentemente, identificar-se com Ele ou ser de Sua mesma natureza, mas sim saber que se é porque Deus o quis e o quer, e que se sabe porque Deus iluminou e ilumina. Demonstrar Sua existência significa, então, conquistar consciência de nossa dependência ontológica, saber que nós somos, vivemos, pensamos e queremos em Deus, mesmo quando estamos ausentes d’Ele. A demonstração não está diante de nós, mas sim nós estamos dentro dela, porque somos a verdade da qual ela parte e o testemunho vivente de sua existência. Os homens são *existentes* nesta verdade que os unifica: são *reais*, fragmentariamente, na experiência fenomênica. Eu “sou real” na *ciência*, mas “sou existente” na *metafísica* e somente na metafísica.

Portanto, a existência de Deus é um “problema” só enquanto o homem não conquiste a plena consciência de si e

de seu ser, enquanto não esteja presente em si mesmo, o que é estar presente em Deus, sempre presente; se o está, já não há problema, mas sim evidência. A evidência não é inicial e, por isso, antes há problema; problema provisório, porque, enquanto o pensamento não dissipa a obscuridade que envolve a verdade originária, não conquista consciência de si mesmo. A existência de Deus não se impõe à mente com evidência imediata, de modo que seja impossível duvidar dela, mas sim é uma verdade que se busca; uma vez conquistada, porém, é uma evidência.

O conhecimento de si mesmo é conhecimento de si enquanto *principiado* pelo Princípio; logo, o pensamento que se conhece a si mesmo *sabe* que Deus existe e, ao sabê-lo, *sabe-se* de Deus: *lendo a si mesmo, lê a Deus*. Em síntese: se há o homem, há Deus; quem nega Deus nega o homem que ele mesmo é, não se conhece. O ateísmo é uma questão de analfabetismo; é ignorância da inteligibilidade metafísica de si mesmo, porque é ignorância da dependência essencial de Deus e da essencial finalidade n’Ele. Basta a existência de um ente pensante para que implique a do Pensamento absoluto; se há ente, há o Ser absoluto. A incerteza está no processo da busca, não na verdade que a guia.

Este processo se desenrola através de dois momentos de transcendência: a) a partir da razão, cujo objeto de juízo são as coisas — o “mundo visível” de Platão —, para elevar-se à inteligência da verdade; b) desta ou da verdade em nós, para elevar-se a Deus, a Verdade em si. Portanto, transcendência da exterioridade (mundo da ciência ou da razão) e transcendência da interioridade (mundo da sabedoria ou da inteligência); isto é: do momento gnoseológico (razão) e do

intuitivo (inteligência). Transcendência que não é negação; é interiorização de nós em nós mesmos, saída da profundidade de nós e das coisas para a Profundidade misteriosa e sagrada que domina toda coisa e a faz ser. Neste ponto, a evidência da existência de Deus, Mistério que resolve todo enigma, dá ao homem o *pressentimento* (que é só pressentimento e que nesta vida sempre é obscuro) de como será, pensará e viverá na visão ultraterrena de Deus quando, liberado dos laços que o atam às coisas, do discorrer sempre superficial da razão, será o homem todo, o *homem absoluto*, não como espécie, mas como ente espiritual individual. Na ordem natural, se não se chega a tanto, chega-se, sim, a reconhecer a dependência inicial e final de Deus, que é nossa grandeza.

A razão, em seu campo de atividade, é autônoma: julga todas as coisas do mundo sem ser julgada por nenhuma. Mas o mundo é pequeno e a autonomia humana da razão menor que a pequenez do "visível". Quando Francis Bacon, exaltado pelos progressos da ciência, exigia um método (e com ele, Descartes e Galileu) que permitisse ao homem fazer-se dono da natureza, dominá-la graças a maior conhecimento dela, evidentemente não pensava bastante em que a grandeza humana estava sujeita aos limites da mesma natureza: o homem abdicava do infinito de sua inteligência para coroar-se pequeno rei das pequenas coisas que são objeto do conhecimento racional. A ciência é a grandeza do homem racional, é sua *cosmicidade*, mas é também sua pequenez; em troca, a *inteligência* — com a qual apreende sua dependência de Deus, sua pequenez — é sua verdadeira grandeza, sua *espiritualidade*. Como disse Nicolau de Cusa, o homem é pequeno em sua grandeza, na ciência do mundo; mas é grande em sua pequenez,

na dependência de Deus e em sua ignorância d'Ele. O homem é este mistério: para ele se trata de *conhecer* diante do mundo e de *ser* diante de Deus. O pensamento moderno identificou o homem com seu conhecimento e perdeu a inteligência do homem, isto é: o problema de seu ser, do "consistir" de seu "existir".

Como dissemos, o ente não pode ser pensado como tendo um certo grau de ser sem que se pense implicitamente o Ser que é o Existente, do qual depende todo o existente e todo grau de ser. A consciência que tem o ente finito de participar e depender do Ser, ordena-o a Ele. A participação inicial impele-o e orienta-o à final, ao Ser em si, que é o objeto adequado à sua interioridade. O pensamento é perene busca do Ser, é o peregrino de Deus. Neste sentido, está como que especificado pelo Ser ao qual tende: a verdade presente à mente prefigura a inteligência e a dirige até Deus. (Este é o sentido profundo que em Rosmini tem a idéia do ser, que só no Ser encontra seu objeto adequado.) A participação manifesta sua profundidade na finalidade última da inteligência. Mas, se é assim, na inteligência, cujo fim é Deus, encontramos uma solidariedade com a vontade: a participação final se revela como a finalidade suprema do espírito em sua totalidade de vida.

CAPÍTULO IV

AS IDÉIAS

1. *As idéias como objeto da mente. Crítica do "a priori" de Kant*

Tanta vis in eis (deis) constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit, afirmou Santo Agostinho ⁽²⁹⁾. Quatorze séculos depois, com uma orientação de pensamento bem distinta, Leopardi anotava (18 de julho de 1824) no "Zibaldone": *Certo è che, distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Dio* ⁽³⁰⁾. Estas duas profundas observações, de homens tão diferentes e distantes no tempo, são extremamente significativas por sua perfeita coincidência. Para o santo dos primeiros tempos cristãos, como para o "ateu" do século passado, de formação iluminista, negar as idéias como conhecimentos em si, anteriores às coisas e medida objetiva

(29) — Santo Agostinho, *De diversis quaestionibus*, 83 q. 46, n. 1.

(30) — G. Leopardi, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Florença, Le Monnier, 1931, vol. III, p. 110.

para julgá-las, é negar irreparavelmente Deus: ou na mente humana há uma verdade que não deriva das coisas nem se põe a si mesma e então esta presença de algo imutável e necessário, iluminante e fecundo, nos convence racionalmente de que Deus existe e é irracional dizer o contrário, ou se nega que há uma verdade de tal natureza e com ela se nega a presença de Deus e já não é possível pensar ou provar a existência do Ser transcendente, criador e providente.

Se tudo no homem é humano, produzido por ele e criado sem desenho, sinal, imagem ou vestígio divino, é impossível dar-lhe noção de Deus; o homem foi privado do quanto lhe é necessário para poder encontrá-Lo e, à luz da razão, provar do Objeto que faz inteligente sua inteligência. Deus haveria criado o homem não para Ele, mas sim para o homem mesmo, não para que o homem O busque, O ame e O invoque, mas para que ele mesmo se perca na finitude e contingência sua e do mundo, coisa entre as coisas. Por isso Platão, o metafísico das Idéias, é o pai da *metafísica da verdade*, essencialmente teísta: se existe a verdade, existe Deus; a verdade existe, logo Deus existe.

Desterrar as Idéias como objeto imutável da mente é desterrar Deus do pensamento. Se a mente não conhece nada imutável e necessário, para ela não há nada inteligível ou verdadeiro: não há Deus. Mas se há algo absolutamente verdadeiro, é conhecido pela mente; pois as verdades são insusprimíveis e isto é o que faz contraditório o ceticismo; e, então, existe o inteligível e existe Deus. Se não se captam as Idéias *sapiens esse nemo possit*; isto é: quem não está presente à verdade que está nele é *insipiens*, e o ateu é o *insipiens*, o que não sabe o que diz, não sabe nada de si, ignora-se e por

isto é ignorante dos motivos objetivos que fazem impossível negar a existência de Deus; fechado à luz da inteligência, achase nas trevas pela dupla concupiscência dos sentidos e da razão: é um ser raciocinador mas irracional.

Na base do ateísmo, ou está a queda vulgar na escravidão das paixões ou se encontra a queda diabólica, qualificada às vezes como “nobre” e “heróica”, na paixão ou soberba da razão. Esta é a queda que se acha na origem da negação chamada “científica” ou “filosófica” da existência de Deus: recusa de conhecer-se, negação da razão por si mesma. Seu limite não é a impossibilidade de transcender a experiência, mas sim a recusa a transcendê-la, a ignorar que nela está presente algo que a transcende. Razão “crítica” não é a que autonega sua capacidade de ultrapassar a experiência, mas sim a razão que sabe que não pode furtar-se a ultrapassar a experiência e a si mesma, porque é consciente de que possui uma luz, a verdade, segundo a qual julga que é mais que ela e que, portanto, tem mais além de sua mutabilidade seu Princípio criador. Só se a razão reconhece que a verdade é mais e não menos que ela, encontrará a si mesma e encontrará a Deus. Por isso, o problema da existência de Deus não se agrega à experiência, como algo exterior, mas está implícito no problema da experiência e na experiência mesma, que, neste caso, dá testemunho: pelo fato de que eu sou e o mundo é, Deus existe. Antes que por inferência explícita, a existência de Deus é colocada implicitamente pelo dado que a atesta.

Kant cometeu o erro de considerar a experiência sensível como o limite da razão, afirmação que se segue da redução das Idéias ou verdades primeiras, intuídas pela mente e fundamento da veracidade de todo juízo, a formas *a priori*, a pu-

ras condições do conhecimento. Aqui está o nó da questão: as Idéias para o idealismo ontológico são verdade, conhecimentos primordiais, objeto da mente; à base delas a razão julga todas as coisas, isto é: conhece como verdade as coisas dadas pela experiência, mas não julga as Idéias primordiais que a ultrapassam. Daqui a conclusão: existe uma verdade que é dada e é mais que o eu. Logo, existe Deus, a Verdade doadora em si, iluminante, criadora.

Para Kant, as formas “*a priori*”, o que no conhecimento está antes da experiência e não é derivado dela, não são dadas ao intelecto; são funções do mesmo, formas da atividade sintética do pensamento; não são verdades ou conhecimentos, mas sim puras condições do conhecer e, por isso, são vazias: seu conteúdo nós o recebemos da experiência posterior. Em consequência, dado que em si mesmas são vazias, sua validade, ainda quando seja *a priori*, está limitada ao mundo da experiência e, portanto, valem só para construir e sistematizar os conteúdos empíricos. É evidente que, esvaziadas as idéias de seu conteúdo de verdade e convertidas em condições do conhecimento das coisas, já não podem transcender a experiência, pela qual ficaram como que bloqueadas; portanto, já não é possível uma metafísica como ciência nem tampouco uma demonstração racional da existência de Deus, visto que as verdades, segundo as quais a razão julga a experiência, já não são verdades, mas sim puras condições daquela. As formas “*a priori*” não transcendem a razão, e sim são suas funções imanentes; nem transcendem a experiência, porque não derivam dela e tão somente se aplicam a ela. Conhecimento válido é só o conhecimento racional e todo o saber fica assim identificado com o conhecimento científico. Kant nega o saber

intuitivo da inteligência e por isso deve negar que se possa demonstrar a existência de Deus: limitado o homem à sua cosmicidade, ele é feito prisioneiro do conhecimento racional e privado de Deus, que não é problema da razão, se antes não foi problema da inteligência. Assim fica destruída qualquer possibilidade de demonstrar Deus porque foram destruídas as Idéias. Quem falou do “veneno kantiano” teve razão deste ponto de vista, mas se Kant estivesse vivo nos contestaria, ainda que sem razão, pelo tipo de apriorismo não-kantiano que aqui sustentamos.

Em síntese, Kant nega a onticidade da Idéia e o saber intuitivo: a experiência sensível é limite da forma “*a priori*” e, por isso, o limite do homem é sua impossibilidade de transcender a experiência, isto é: o “cosmos”, a “ciência”. O conceito crítico do *a priori*, que tem seu limite de funcionamento na experiência, e o conceito crítico da experiência, que tem seu limite no *a priori* que a organiza, são críticos pela metade: *são críticos do conceito de ciência, não do conceito de metafísica*. Segundo Kant, a estrutura do pensamento, sua preformação é tal que tem seu objeto adequado no mundo físico, enquanto a experiência fenomênica se ajusta às formas: o pensamento está ordenado ao mundo, que é sua finalidade. Isto nega implicitamente a participação do Ser e torna filosoficamente inutilizável o conceito de criação.

Com efeito, se se reconhece a participação inicial, resulta contraditório negar a participação final, isto é: admitir que o Ser criador haja preformado o ente criado de maneira que não seja ordenado a Ele, mas sim de modo que tenha sua adequação no mundo. Em outros termos: se a criatura o é com respeito ao Criador, não pode haver sido criada senão

como ordenada a Ele; logo a participação inicial implica necessariamente a final. Para Kant, em troca, o *a priori* tem sua adequação no mundo — na ordem natural: “o céu estrelado” e “a lei moral” —; em consequência, o mundo é sua finalidade suprema e então também é seu dado inicial. Com isso basta: Deus fica eliminado da ordem do pensamento e da ordem da realidade, e tampouco já se pode explicar como nascem da razão a exigência de Deus e as Idéias, que não se justificam no sistema kantiano nem sequer como postulados da razão prática. Kant as introduz, mas permanecem estranhas à Crítica tal como é entendida por ele, a qual se resolve no sistema da “cosmicidade”. A Crítica não é suficientemente crítica para mergulhar na interioridade do pensamento, para sondar as profundezas da inteligência: falta-lhe a inteligência da inteligência, e não se dá conta de que exigências e postulados não poderiam ser umas sentidas e outros pensados se o espírito não levasse em sua estrutura os sinais indeléveis e perenes de Quem o criou espírito; de Quem, fazendo o homem ente pensante, lhe deu a luz da verdade e a verdade como pensamento.

Isso o percebeu Rosmini, cuja idéia do ser (nunca redutível ao *a priori* kantiano), objeto intuído pelo pensamento, é presença analógica de Deus em nós (participação inicial) e preforma o pensamento mesmo, de modo que para este é impossível encontrar, em qualquer conteúdo de experiência ou na totalidade da experiência, o objeto adequado, pelo qual ela, em solidariedade com a vontade, com o ato moral sintético do ideal e do real, resulte ordenada ao Ser. Este, como tal, é sua finalidade absoluta, que envolve e arrasta, como o leito de um imenso rio, as inumeráveis nascentes da vida, totalidade do criado.

2. A idéia no empirismo inglês

Kant deriva seu "criticismo" de Locke, de Hume e da barbárie filosófica do Iluminismo, do qual é o maior representante.

Locke é o primeiro sistemático e consciente destruidor da Idéia no sentido do Idealismo objetivo. Com efeito, com a palavra *idéia*, indica sensações, imagens, percepções, etc., tudo o que é conteúdo da "consciência"; a idéia não é mais o objeto inteligível, imagem *a priori* do Inteligível em si, mas sim imagem do sensível: a alma, *white paper*, conquista as idéias, puro conteúdo da consciência subjetiva, *from experiente*. Por outro lado, também para Locke, a função da razão é a de estabelecer nexos e relações, mas só entre as idéias-imagens sensíveis; em consequência, a verdade é "união ou separação de sinais" (*joining or separating of signs*), isto é: das impressões da experiência sensível; o valor objetivo da idéia fica destruído e, com ele, o da verdade. Segue-se, que: a) a substância é uma idéia ou impressão sensível e complexa, isto é: uma soma de qualidades privadas de vínculo real; é "coexistência contínua" de algumas idéias simples "consideradas" (*considered*) por tal continuidade de existência, unidas em uma coisa e indicadas com um "nome"; b) a identidade da pessoa não provém de uma substância permanente e perseverante que esteja sob seu devir, mas simplesmente da continuidade da consciência: minha identidade chega até onde chega minha memória; c) se os entes existentes, dos quais só conheço as qualidades, têm um "sustentáculo", uma entidade real, e, neste caso, que coisa é ela, o homem não o sabe: "Não sei o que seja" (*I don't know what*).

Em conclusão: a idéia é de origem empírica, um puro nome, um conteúdo da consciência subjetiva. Não existe um correlato objetivo do pensamento; a razão une e divide "sinais" que, subjetivos, não garantem a objetividade dos juízos. Portanto, não existe uma verdade inteligível; não existe a Idéia como objeto da mente, não produzida mas só intuída por ela, nem obtida da experiência. Para o idealismo objetivo os inteligíveis são, como Verdade em si, o conteúdo das mentes finitas e fundamento objetivo de seus juízos. Então estão realizadas imperfeitamente nas coisas, das quais constituem o ser ou grau de verdade. Em outros termos: são o *Primum Verdad* deiro, do qual deriva toda verdade, Verdadeiro criador e vivente, fecundante do que há de verdadeiro, vida da mente e de todas as coisas. Para Locke, em troca, elas não são o protótipo ou exemplar inteligível, mas puras imagens de origem sensível: tudo o que conhecemos da realidade são as "idéias" ou imagens que os sentidos nos provêm; o real conhecido se identifica com o conteúdo de nossa consciência empírica.

Como foi assinalado, Hume, com maior coerência do que Locke e através de um aprofundamento crítico dos pressupostos do empirismo, não disse "não saber" o que é a substância, mas sim que não há substâncias: a realidade, espiritual e material, identifica-se, toda ela (nem há uma Realidade em si transcendente), com as "impressões" e as "idéias". Mas, para Hume, entre umas e outras não há diferença de origem — as primeiras são "cópias de nossas impressões" (*copies of our impressions*) —, mas sim de intensidade: as idéias são "percepções mais débeis" (*more feeble perceptions*); em consequência, diante de uma idéia, pergunta-se de que impressão sensível seja ela a cópia. Não há "substâncias": o que assim é chamado é um conjunto de percepções que se assemelham.

Não há um vínculo causal necessário e objetivo, mas só a “espera” de que ao fato A siga o fato B; é o “hábito” (*custom*) o que faz nascer esta expectativa; não há nexos entre as idéias senão por “semelhança” (*ressemblance*), por “contiguidade temporal ou local” (*contiguity in time or place*), por causa e efeito, isto é: seqüência acidental de dois fatos.

Eis aí como, negado o valor objetivo da Idéia e de sua presença à mente independentemente da experiência sensível, já não é possível um critério válido de juízo, um fundamento do conhecimento ou da realidade; falta toda norma de vida intelectual e moral, todo sustentáculo das coisas. Destruídas as idéias, não há razão alguma para que as coisas sejam como são e não distintas, para que a razão julgue de um modo ou de outro, e a vontade atue assim e não de outro modo, pelo fato de que já não há princípios necessários, imutáveis e universais ⁽³¹⁾.

(31) — Uma vez mais, com clara intuição, Leopardi (cito-o porque não é um filósofo no sentido técnico do termo e porque está embebido de empirismo e sensismo) escreve a 17 de julho de 1821 (*op. cit.*, vol. III, páginas 99-100): “portanto, é claro que a destruição (por um erro de imprensa, no texto se lê “distinção”) das idéias inatas destrói o princípio da bondade, beleza, perfeição absoluta e de seus contrário. Vale dizer: de uma perfeição, etc., que tenha um fundamento, uma razão, uma forma anterior à existência dos sujeitos que a contêm, e, portanto, eterna, imutável, necessária, primordial e existente antes de tais sujeitos e independente deles. Pois bem: onde existe esta razão, esta forma? E em que consiste? E como nós podemos conhecê-la ou sabê-la, se toda idéia deriva das sensações relativas aos objetos somente existentes? Supor o belo e o bom absolutos é voltar às idéias de Platão e ressuscitar as idéias inatas depois de tê-las destruído, já que, eliminadas estas, não existe outra possível razão pela qual as coisas devam ser assim absoluta, abstrata e necessariamente ou de outro modo, boas estas e más aquelas, independentemente de toda vontade, de todo acidente, de toda situação de fato, que em realidade é a única razão do todo e, portanto, sempre e somente relativa; em consequência, tudo não é bom, belo, verdadeiro, mau, feio, falso, senão relativamente e, então, também a conveniência das coisas entre si, se assim posso dizer, é absolutamente relativa”.

Isto prova como o ponto crucial do problema da existência de Deus, como de todo outro problema metafísico, é a questão da Verdade: se há verdade e até que ponto a mente humana participa dela. Se tal verdade é negada, como fez Hume, cai a validade objetiva de todo princípio e qualquer demonstração é impossível, *a priori* e *a posteriori*. Com efeito, a validade racional das provas *a posteriori* depende da dos princípios em conformidade com os quais a razão argumenta; portanto, do problema da verdade: segundo este seja resolvido positiva ou negativamente, então elas são válidas ou não o são. Mas, sendo resolvido positivamente, já está demonstrada a existência de Deus, e se negativamente, é impossível qualquer outra demonstração. Em todo caso, as provas *a posteriori* estão ligadas à sorte da prova “pela verdade”, da qual dependem, da qual são uma aplicação e na qual ficam incluídas.

Hume, contudo, é uma boa lição: negada a objetividade da Idéia, é negado Deus; já nada rege, nem o espírito nem as coisas, nem a filosofia nem a ciência. Neste sentido, o ultra-iluminista Hume, que desenvolve até o fundo o princípio ateu de que “o homem cria o homem e seu reino”, é a crise do mito iluminista, enquanto representa a ratificação do real espiritual e corpóreo e de toda categoria do real, a bancarrota do racionalismo e do cientificismo iluministas.

3. Algo mais sobre Kant e Rosmini. Sinteticidade do conhecimento e validade do juízo

Kant se apercebeu da ruína do conhecimento objetivo e da metafísica como ciência, em consequência da negação das Idéias; e também o percebeu perfeitamente Rosmini. E parte

daqui a colocação dos mesmos problemas pelos dois pensadores: a) o da objetividade do conhecimento; b) o da restauração da metafísica como saber racional.

A resposta de Kant é conhecida: os princípios do conhecimento não podem ser extraídos da experiência sensível; são formas "*a priori*" da mente, objetiva e universalmente válidas, com as quais o espírito, mercê de sua atividade sintética, constrói a experiência, que provê de conteúdo as formas. Mas, para Kant, como dissemos, as formas "*a priori*" não são conhecimentos, mas sim puras ("vazias") condições do conhecimento: para ele não há verdades *a priori*, interiores à mente e intuídas por ela, mas *a priori* é só a "forma" do conhecimento. Em consequência, nega que haja verdades inteligíveis, objeto da inteligência, isto é: está de acordo com os empiristas em recusar a idéia tal como é concebida pelo idealismo objetivo. Então, quando enfrenta o problema da metafísica como ciência, não pode senão responder negativamente: as formas "*a priori*", mesmo sendo independentes da experiência, como suas puras condições, fora e mais além dela, não têm nenhuma validade cognoscitiva; são *a priori*, mas bloqueadas na e pela experiência. Produto da atividade do espírito e privadas de um conteúdo próprio, não são verdades ou objetos inteligíveis, mas simplesmente condições de conhecimento de fenômenos; podem "julgar" só as coisas de experiência sensível. Toda metafísica, como ciência racional, resulta impossível, assim como toda prova da existência de Deus.

Em síntese, Kant nega um saber intuitivo, nega a inteligência e, com ela, a intuição do inteligível, a presença na mente da verdade: a forma mais alta do saber é, para ele, o conhecimento racional ou científico, a matemática e a física como

ciências. Kant, como "crítico", não é "platônico", é "aristotélico". O intelecto e suas formas "*a priori*" (as "categorias") não são *atualidade* de conhecimento, mas sim *potencialidade* de conhecer: o kantiano é um "intelecto possível", posto que as formas não são conhecimentos ou intuições originários, mas sim puras condições do conhecimento e condenadas a ficar assim até que se "encham" do conteúdo da experiência; sem ele, o intelecto em si está privado de conhecimento, é pura possibilidade de conhecer. Em consequência, uma vez que não é em si atualidade, pode conhecer somente o que é objeto de experiência, as coisas sensíveis em sua fenomenidade. O conhecimento de tipo científico ou racional torna-se assim o modelo do saber e o único saber humano. Kant crítico — pelo menos o Kant da *Razão Pura* — é mais "iluminista" do que o Kant "precrítico": é o filósofo da razão sem inteligência, da racionalidade impessoal e não do homem concreto.

Mas Kant vê claramente um aspecto do problema de Deus: que a prova cosmológica, como toda outra, no fundo depende da ontológica (que não se deve identificar com a prova "pela verdade" ou "pela vida do espírito", mas sim que a pressupõe e se insere nela). Vê que o nó da questão está sempre ali: se existe uma verdade inteligível dada à mente. Enquanto Kant foi "platônico" — ou, como se disse, "precrítico" — considerou válida a prova ontológica; tornado "crítico", refutou-a porque, negadas as verdades primordiais dadas à mente e admitido só o apriorismo das vazias condições do conhecimento, estava-lhe vedada a possibilidade de demonstrar racionalmente a existência de Deus *a priori* e, consequentemente, *a posteriori*.

Pois bem, ao reconhecer a importância primária da prova ontológica, em relação à cosmológica, Kant se dá conta de que o problema da existência de Deus se insere na vida do ente espiritual mais que na do mundo físico. Por isso, assim que acreditou haver ferido o calcanhar de Aquiles da metafísica, ele retomou o problema no plano moral, isto é: a propósito de outro aspecto da vida do espírito. Assim distingue claramente a “idéia cosmológica” da “idéia teológica”, fazendo desta última um problema pertinente à atividade moral. Mas, para ele, a idéia é sempre uma *forma* “vazia”, que espera receber conteúdo da experiência sensível: a restauração da metafísica resulta-lhe completamente impossível. A Idéia permanece injustificada em seu sistema. Se Deus fosse somente uma Idéia da razão, no sentido kantiano, seria um puro possível; mas se Deus é só um possível, Deus é impossível; e tudo o que é se torna, automática e inapelavelmente, impossível e inexplicável.

O idealismo transcendental salta o fosso da pura “noumenidade” da idéia teológica, como da idéia cosmológica e psicológica; contorna o fundamento metafísico do idealismo objetivo (a verdade é princípio do pensamento) e faz do pensamento humano princípio da verdade: não é “perceptivo”, mas sim “constitutivo” dela; pensando-a, a faz ser. Assim, a metafísica imanentista do Pensamento absoluto é antitética à metafísica transcendentalista da Verdade; o idealismo transcendental ou espúrio é a antítese do idealismo transcendente ou autêntico. Hegel é implacável contra o “imediatos”, isto é: contra o “saber intuitivo” ou da inteligência, que, como implicação da transcendência, é o obstáculo maior para a redução de todo o saber ao conhecimento racional mediato. A meta-

física da verdade é negada na metafísica do Pensamento ou da Razão absoluta, isto é: na metafísica da absoluta irracionalidade, e o homem, como singular, é decapitado. A metafísica se perdeu, mas fica o problema kantiano de sua restauração.

Ela foi possível para Rosmini, que, da crítica ao empirismo moderno, não desemboca na *forma* “*a priori*” como pura condição do conhecimento, mas sim na Idéia como objeto intuído pela mente. Retoma a Idéia do idealismo objetivo, verdade intuída pela mente, dada a ela e que é sua luz. Restaura a verdade primordial como fundamento de todo juízo e sobre esta base reconstrói a metafísica. Rosmini compreende muito bem que, para chegar a Deus, ou se passa pela verdade interior transcendente a nós, ou não se passa e não se chega. E por isso distingue, a propósito do problema das idéias, o aspecto “ideológico” do que chama “teosófico”. O verdadeiro problema metafísico é este último: o da origem, a partir de Deus, da Idéia do ser, objeto intuído pela mente, sem que ele mesmo seja Deus. E aqui está a solução do problema ideológico: as outras “idéias” são filhas da idéia “mãe” do ser, isto é: juízos sobre as coisas que nos apresenta a experiência.

Nós não aceitamos esta doutrina ao pé da letra, mas fazemos nosso seu núcleo de verdade: há verdades segundas (os juízos sobre as coisas) para as quais é necessária a experiência e são, portanto, *a posteriori*; mas nelas há um elemento *a priori*, uma verdade primeira — e não ao modo kantiano, pura condição do conhecimento —, que as faz possíveis e que não vem de nenhuma experiência nem é criada pela mente; vem de Deus e é dada à inteligência. Deste modo, é restaurada a Idéia, no sentido do idealismo objetivo, e, com ela, reconstruído o fundamento para a demonstração racional da

existência de Deus e restabelecido o conceito da participação final e inicial no ser (32).

De Descartes a Hume, duas exigências fundamentais dividem o pensamento moderno em torno do problema da verdade: a exigência racionalista e a empirista. O racionalismo aprofunda um problema que não se deve perder de vista: se não há uma verdade primeira independentemente da experiência, é impossível um conhecimento objetivamente válido; as conclusões do empirista Hume confirmam a veracidade da instância racionalista. Por seu lado, o empirismo, contra o apriorístico racionalismo dedutivo, postula a instância do concreto, reivindica o valor da experiência e da singularidade dos entes, o fato ou o dado da existência. As duas instâncias são conservadas e por isso exigem o problema de sua síntese. O "juízo histórico", síntese de "filologia" e "filosofia", de Vico, é

(32) — No grande diálogo da filosofia moderna e sobretudo no seio do empirismo inglês, Berkeley ocupa uma posição particular. É grosseira e sem fundamento a interpretação de um Berkeley que nega a realidade do mundo. Com efeito, fora do que tem de empirista, fenomenista e nominalista, fica nele um núcleo especulativo que se insere na linha do idealismo objetivo. Berkeley não nega a realidade do mundo externo; diz somente que é, e não pode deixar de ser, em relação constante com um espírito que o "representa". Esta afirmação pode ser entendida em dois sentidos: a) o mundo é a representação subjetiva de um espírito — e então não se escapa ao fenomenismo —; b) o mundo é real porquanto participa da Idéia, a qual, como objeto inteligível, não pode ser sem uma mente que a pense. Talvez Berkeley se preste a ambas as interpretações, dado o uso equívoco que faz do termo "idéia", mas a que mais corresponde a seu pensamento metafísico é a segunda. Nos *Diálogos entre Hylas e Philonus*, escreve textualmente: "Do fato de que o mundo existe, enquanto há um espírito que o representa, eu não deduzo que as coisas não existam realmente", mas sim que — já que não dependem do ser percebido por mim mas existem independentemente de minha percepção — "concluo que deve existir outro espírito no qual existem". Portanto, para Berkeley: a) as coisas existem realmente; b) não existem porque eu ou outra

a primeira tentativa em tal sentido; Vico, desde este ponto de vista, ultrapassa a filosofia européia de seu tempo. A "síntese *a priori*" de Kant e a "percepção intelectual" de Rosmini são o amadurecimento do problema e suas duas soluções.

Portanto, após Vico, Kant e Rosmini, já não há questão sobre a sinteticidade do ato de conhecer, mas sim questão — capital e decisiva — sobre a natureza da *forma* ou do princípio da validade do conhecer mesmo. As *formas* ou princípios são: a) funções do pensamento; b) sua atividade criadora; c) dados ao pensamento, isto é: seu objeto, saber originário? Esta é a grande questão: a primeira resposta diferencia Kant do idealismo transcendental (segunda resposta) e a terceira opõe Rosmini a Kant e ao idealismo. Como se vê, está em questão o problema da validade do juízo: o *a priori* é objeto da mente ou é seu produto? Retorna à discussão, na

consciência finita as representamos; c) mas como não podem existir somente por sua finitude e contingência, existem por um espírito infinito e absoluto, isto é: enquanto Deus as faz ser; d) mas Deus faz ser as coisas pensando-as, isto é: segundo um exemplar de verdade; e) portanto, as coisas são enquanto Deus (a Mente) as pensa. Assim interpretado — as idéias têm um valor objetivo de exemplares eternos da Mente criadora —, encontra-se na linha do idealismo objetivo. Deus não conhece este mundo porque existe, senão que este mundo existe porque Deus o conhece; como o diz Santo Tomás: *Universas creaturas non quia sunt, ideo movit Deus, sed ideo sunt quia movit*. Que é efetivamente assim, prova-o também o célebre *esse est percipi*: o ser das coisas não é o "percebê-las" (neste caso, sua realidade seria "colocada" pelo sujeito como em outras formas de idealismo), mas sim o "ser percebidas", isto é: o "ser pensadas", como idéias de uma Mente. Com efeito, o mundo é enquanto Deus o criou, isto é: enquanto pensou em sua ordem e em sua verdade.

Berkeley, mais que gnoseólogo, é metafísico: o primeiro tema de sua especulação é a teologia natural, a existência de Deus e os espíritos finitos. Ele, com sua metafísica interiorista e não cosmológica, se insere na linha platônica; melhor dizendo, para estar mais perto de seu tempo, na pascalina e não na cartesiana.

plena maturidade do pensamento moderno, o problema central da teoria do conhecimento de Santo Agostinho.

As respostas kantianas e idealistas, ainda que de maneira diversa, fazem do pensamento humano o criador da verdade, fundamento de si mesmo: o "primum" ontológico é o "primum" gnoseológico (cognoscitivo). Já a resposta rosminiana, de acordo no seu espírito com a de Santo Agostinho e da tradição platônica, faz da verdade primordial a luz do intelecto, dom de Deus, uma presença Sua na mente. A verdade, assim entendida, implica na existência de Deus e é o fundamento da argumentação racional que a demonstra. A primeira resposta diz: "o homem dá a verdade a si mesmo", e com isso diviniza o homem e nega Deus; é a resposta atéia. A segunda, em troca, diz: "o homem recebe a verdade de Deus", e com isso estabelece uma relação de dependência essencial entre o homem e Deus; é a resposta teísta. Mas a primeira resposta, depois de Hegel, avança até um desenvolvimento fatal: "se o homem dá a verdade a si mesmo, a verdade é totalmente humana"; logo, é uma "desteologização" do homem e de sua verdade. O ceticismo resulta inevitável e, com ele, o niilismo. O desenvolvimento é coerente: da negação de Deus à divinização do homem; da "desteologização" do homem à sua negação, ao nada. A parábola do imanentismo se desfaz no absurdo: mas a verdade do teísmo volta a emergir em sua indestrutibilidade.

CAPÍTULO V

A QUESTÃO DO ONTOLOGISMO

1. Crítica e precisões

Não nos surpreenderia se alguém, muito superficialmente, nos acusasse de ontologismo e pensasse em sabê lá que "distantes perigos". É necessário entender-nos sobre a questão, inclusive porque não nos parece honesto lançar esta acusação, como foi feito, a quem não a merece.

Há conhecimento mediato de Deus quando: a) *obiectum se reddit cognoscibile per aliam realitatem quae illi est quodammodo similis*; b) *res cognoscitur per speciem alterius rei (cognitio rei per speciem relucens in speculo, v.g., sensitiva)*. Cremos que tudo quanto vimos a propósito da demonstração da existência de Deus responde perfeitamente às duas proposições: a) a verdade que a mente humana intui não é a Verdade em si ou Deus, ainda quando seja similar a ela; b) conhecemos Deus pela imagem d'Ele refletida no espelho de nossa alma, sem que nos seja conhecida Sua íntima essência. Portanto, imagem de Deus, que não é Deus. Ela faz com que Deus, mesmo sua natureza sendo distinta da cria-

tura, não seja um fim separado do homem, como pensam inclusive Santo Agostinho e Rosmini, mas sim comunicável, por obra de Deus mesmo, à inteligência e à vontade do homem, pela qual este, volvendo ao Criador através de Sua presença n'Ele, obra de Deus mesmo, cumpre um ato que tem uma relação essencial com Deus. Em nossa mente há uma verdade primordial que vem de Deus e que portanto é algo divino, pela qual o ente pensante está unido ao Criador através do intermediário que é a verdade. Segue-se, pois, que o espírito que busca a verdade busca a Deus: quem pensa a verdade, na realidade pensa em Deus e O tem como fim. Neste sentido, dissemos que o pensamento humano é por natureza teísta.

Em outros termos: a presença imediata da verdade à mente não significa presença imediata de Deus, intuição de sua essência ou contato direto da mente. Significa só presença imediata da verdade tal como é dada à mente por Deus e não da Verdade como está n'Ele; isto é: não é presença de Deus mesmo.

Se alguém nos acusasse ainda de ontologismo, perguntar-lhe-íamos se não admite nenhuma relação entre o homem e Deus, nenhuma forma de união ainda que indireta, de participação ainda que mediata. Se é assim, objetar-lhe-íamos que ele *separou* o Criador da criatura e que nunca encontrará Deus com o pensamento: se para nós o pensamento é teísta, para ele é ateu. Certamente, não há visão imediata de Deus nem conhecimento, na ordem natural, de Sua essência, e o ontologismo entendido como cognição direta de Deus é um erro. Mas há um tipo de ontologismo — arrisco-me a usar esta palavra tão comprometida — distinto daquele, que é também sua refutação, o qual não exclui a intuição de verdades

inteligíveis, interiores à mente humana, se bem que de um modo obscuro e confuso, e a seguir cada vez mais claro e distinto. Não se trata de inatismo, como esclarecemos acima, mas de *interioridade*, de *presencialidade* da verdade em nós e perante nós, não de um dado inerte arremessado na alma como num poço, mas de uma energia operante, da presença ativa e ativante do dinamismo do pensamento orientado e guiado por ela e inexplicável e incompreensível sem ela. Mas “interioridade” da verdade significa “transcendência” da verdade mesma.

Pois bem, se por ontologismo se entende intuição ou visão imediata e direta de Deus, o nosso, repetimos, não é absolutamente isso. Se, em troca, se considera imprópria e erradamente ontologista toda posição filosófica que admite verdades anteriores à experiência e interiores à mente que as intui, então o nosso também é ontologismo, o qual, entretanto, não tem nada de comum com o primeiro. Com efeito, para nós, só há conhecimento mediato e indireto de Deus, por participação e analogia. Portanto, a imprópria qualificação deixa-nos perfeitamente tranquilos porque nos sentimos reconfortados pela solidariedade inclusive dos que nos chamam de ontologistas, a menos que, iluministicamente, sustentem que o homem está separado de Deus de um modo total. E nenhum leitor de boa vontade pode duvidar de que nós falamos de analogia e não de univocidade.

“Ver”, “intuir” a verdade que está em nós não significa absolutamente “ver” ou “intuir” Deus; não conhecemos a Verdade em si, mas sim o que dela está refletido no “espelho” de nossa alma: *videmos per speculum*. Entre a verdade em nós e a Verdade em si há “semelhança”: e, portanto, relação

de “analogia”, que exclui a identidade ou a univocidade das duas naturezas. A mente “participa” da Verdade divina não diretamente, mas sim mediatamente, através do intermediário da verdade refletida nela, pelo que a verdade não está nela como está em Deus: é reflexo divino sem ser Deus, que, não *agora*, mas *logo* veremos *facie ad faciem* ⁽³³⁾. A verdade, luz e vida da mente humana, possui os caracteres divinos de imutabilidade e absolutismo, mas não é Deus: é o seu “mais esplêndido reflexo” ⁽³⁴⁾. Neste reflexo a mente vê o que conhece absolutamente a propósito de Quem se diz *omnia in divina veritate vel rationibus aeternitatis videre et secundum eas de omnibus indicare* ⁽³⁵⁾. Assim Santo Tomás interpreta retamente — não ontologicamente nem aristotelicamente — Santo Agostinho: a analogia estabelecida por nós entre Deus-Verdade e a verdade em nós é idêntica à analogia tomista entre o ser referido a Deus e o ser referido a nós.

2. Conhecer-se e ser conhecido

O problema do conhecer é essencial, mas o de *ser conhecido* o é mais ainda. Com efeito, a indagação sobre o fundamento metafísico do conhecimento revelou que o homem conhece e é capaz de verdade enquanto é conhecido. O socrático “conhece-te a ti mesmo”, do mesmo modo que o *cogito* cartesiano, podem integrar-se deste modo: “conhece-te a ti mesmo e saberás que és conhecido”; *conhece-te a ti mesmo*

(33) — Santo Agostinho, *De Trinitate*, 1. XV, c. 8, n. 14.

(34) — Santo Agostinho, *De Gen. ad. litteram*, 1, X, c. 24, n. 40.

(35) — Santo Tomás, *Summa contra gentes*, 1, III, c. XLVII.

e dentro de ti encontrarás a presença de Deus; não terás conhecido a ti mesmo até que encontres esta presença.

O descobrimento da verdade em nós, a passagem de seu estado implícito e obscuro, percebido quase como um longínquo pressentimento, ao estado de intuição clara e explícita, é uma fulguração, como se um raio de luz incidisse súbita e imprevistamente sobre a mente humana. Por isso, a intuição da verdade nos dá ao mesmo tempo alegria e espanto, sentido de posse e de dom: descobrimos em nós algo que é mais do que nós. No momento em que a inteligência recebe uma fulguração, o momento do descobrimento, uma riqueza a completa e a faz irradiante: riqueza e pobreza, a do que é rico por haver recebido o dom da riqueza pela qual é rico e, ao mesmo tempo, pobre, porquanto é só um mínimo avanço para lograr a verdadeira Riqueza. Humildade e entusiasmo: humildade diante da verdade que é divina; entusiasmo porque ela, que é mais do que nós, está em nós.

A verdade intuída pertence indissolúvelmente à nossa mente: esta é filha da verdade, mas, como tal, foi dada à luz como mãe de verdades, criadora de múltiplas verdades. A inteligência é *poética*, criadora de beleza, do bem, de juízos verdadeiros, em formas sempre novas e infinitas. Uma verdade descoberta é o motivo central que retorna, como em uma sinfonia, orquestrado diversamente nas verdades que produz. Há harmonia profunda da inteligência, do sentido e da razão. Há a unidade concreta do espírito na luz da verdade, o qual vê claro onde antes estava escuro e tem um poder penetrante e demonstrativo.

O descobrimento, que é nosso, da verdade, nos eleva por sobre nós mesmos a uma zona de luz mais além da qual per-

manece o sagrado mistério de Deus: a verdade que nos supera nos remete a um mistério que nos submerge. Mas em seu abismo pressentimos que estará aí nossa claridade total e definitiva, a que tende a mente espantada pelo mistério mas exaltada pelo pressentimento. É o limite da filosofia total do homem integral, da filosofia que é *mania*: maravilha, entusiasmo, loucura. A verdade em nós estimula, golpeia, espicaça, excita, faz de quem a ama um "gênio de verdade". A prece do filósofo à verdade que o gera e o faz pai de verdade é uma só, simples e verdadeira: "Senhor, Tu que és a Verdade, faz com que eu, na humildade de minha pequenez e no amor por Tua grandeza, possa ser o mais louco dos sábios".

CAPÍTULO VI

A DEMONSTRAÇÃO PELA "VIDA DO ESPÍRITO"

B) PELA VIDA MORAL E PELO DESEJO NATURAL DE BEATITUDE

1. *Contradição do ceticismo*

Os resultados a que até agora chegou nossa investigação podem ser assim resumidos: a) a mente criada e finita conhece verdades imutáveis e necessárias, tendo delas uma intuição originária, se bem que obscura e confusa: estas verdades lhe estão presentes, são interiores; b) a razão se serve delas para julgar todas as coisas; c) estas verdades são as que nos ensinam, como um "mestre interior", a presença de Deus em nós; d) existe a Verdade, portanto Deus existe. Se não existisse, nós mesmos não existiríamos e nem sequer poderíamos dizer que Deus existe, porque careceríamos de inteligência. Aristóteles escreve dos céticos de seu tempo: "assemelham-se mais às plantas que aos homens"⁽³⁶⁾; o ceticismo de qualquer época termina fatalmente, mais cedo ou mais tarde, por rebai-
xar o homem ao puro nível biológico.

(36) — Aristóteles, *Met.*, 1. IV, c. 3.

A observação de Aristóteles, profundíssima, merece um breve comentário. O cético nega que o pensamento humano seja capaz da verdade que lhe compete: feito para a verdade, não a conhece; portanto, seu valor e seu ser são nulos. Mas o homem é homem pelo pensamento (inteligência e razão): negar um é negar o outro, é fazer com que o homem se assemelhe mais às plantas que ao homem que realmente é. Isto é: o pensamento, sem seu objeto natural, que é a verdade, é o não-pensamento; o homem que é não-pensamento é não-homem: um puro vegetal ou um puro animal (nível biológico). Então, qualquer questão sobre o homem já carece de sentido, mas, precisamente por isso, o ceticismo não tem sentido; já é contraditório em seu próprio enunciado: autonega-se.

E não é só o ceticismo, mas também toda posição filosófica que negue uma verdade objetiva é negação do pensamento e, portanto, do homem: por exemplo, o idealismo historicista e dialético. Se a verdade e sua validade são históricas, então o pensamento grego é a verdade “histórica” da antiguidade e o cristão a verdade “histórica” do mundo moderno, etc. Isto significa simplesmente que o homem não é capaz de verdade e que não há verdade, porque a verdade significa isto: verdade e não outra coisa; nem antiga nem medieval, nem moderna, mas tão somente verdade — descoberta na antiguidade ou no medievo, pelos gregos ou pelos italianos — válida para todo ente pensante, uma vez que foi descoberta e conquistada pelo pensamento. Se a verdade é dialética e a dialética é a essência do real, segue-se também que nada tem ser e nada é verdadeiro: a realidade ou a verdade de cada ente está em “relação com” seu contrário, onde se nega e se conserva dialeticamente. Nenhum ente é o que é: é só em

seu conservar-se destruindo-se; nenhum ente tem uma realidade ou essência sua, e a verdade não é tal.

Nós defendemos a presença objetiva da verdade na mente, porque só assim se pode defender a validade do pensamento e, com ela, o homem: perder a verdade é perder o pensamento, esvaziar o homem de si mesmo, de sua natureza, fazê-lo semelhante (como disse Aristóteles) às plantas e às bestas. Por outro lado, se se nega validade objetiva ao saber humano nega-se o fundamento natural do revelado, isto é: a base da fé. A quemalaria Deus se o ente pensante não possuísse a luz objetiva do intelecto e o poder discursivo da razão? Sua mensagem aos homens teria, em tal caso, o mesmo sentido que para as plantas e os animais, isto é: nenhum sentido. Ou tantos sentidos variáveis quantas fossem as posições “históricas” do pensamento ou as autonegações de suas posições dialéticas, isto é: tampouco teria um sentido sensato.

2. *A prova pela vida moral*

Até agora insistimos sobre a atividade intelectual, porque a prova não parecesse prejudgada por outros elementos e, sobretudo, porque qualquer outra prova possível da existência de Deus pressupõe a prova “pela verdade”. Mas agora é necessário analisar os outros aspectos da vida do espírito, a fim de que a prova manifeste toda sua aderência ao homem na plenitude de sua integralidade e revele toda sua força normal.

A verdade originária presente à mente não interessa só à vida intelectual, mas também a todas as formas de nossa atividade. Inclusive a vida moral tem seu fundamento nos princípios originários que guiam, orientam e informam toda

ação, ainda que nenhuma os iguale: são sua medida sem ser por ela medidos. A ação “boa” ou “justa” não faz com que exista a bondade ou o dever, mas ela não seria boa ou justa sem a bondade e o dever, que, por sua vez, existiriam igualmente ainda que o mundo não fosse ou nunca houvesse acontecido nele uma ação boa ou conforme ao dever. Podemos concluir que: os *valores morais* não existem porque existem as ações que os expressam, mas sim estas existem na medida em que aqueles existem e preexistem a todas as ações e lhe são independentes.

Os valores morais são, antes de tudo, *verdades* objetivas, intuídas pela mente; neste sentido, ainda que “práticos”, são teóricos: regras da vontade, que está obrigada a subordinar-se a eles, e aos quais se subordina e se adapta cada vez que lhe “reconhece” verdade e virtude; então se constitui em vontade que quer segundo a ordem moral. A razão especulativa julga todas as coisas segundo os princípios primordiais do juízo; a razão prática julga toda ação segundo os valores morais que são verdades (e como tais “teóricos”) reguladoras da vontade e de nossa conduta e que, por isso, têm um uso prático. Em consequência, assim como à mente são dados os princípios fundamentais do conhecimento, também lhe são dados os de querer. Do mesmo modo como pela presença em nós de verdades especulativas se argumenta sobre a existência de Deus, como Verdade em si, pela presença dos valores morais se argumenta a favor da existência de Deus como Valor absoluto e sumo Bem. A argumentação é idêntica à que foi desenvolvida a propósito da prova “pela verdade”: a mente humana é capaz de conhecer valores morais absolutos que constituem a vida, a força e a eficácia da vontade, que é como que a re-

veladora deles. Os valores não são criados pela mente ou pela vontade, nem induzidos *a posteriori* da experiência, a qual, ao contrário, os pressupõe. Portanto, existe Deus como Valor absoluto ou absoluta Vontade criadora de todos os valores e que é seu fundamento e seu sustentáculo.

O bem moral é também “atrativo”; sua “atração” confere à prova uma nova dimensão e revela toda a sua potência dinâmica. Objeto natural da vontade é o bem, sua verdade; ela é atraída por ele, mesmo que o desconheça ou se rebele contra ele: o arrependimento do mal feito, desforra do bem, é obra de sua força de atração. O bem é o princípio motor da vontade e o elemento informador das volições. Não há felicidade sem bem; a felicidade de todo ente espiritual é sua posse; logo, o bem é o princípio de toda a nossa ação. Há uma intuição intelectual do bem, uma *presença*, que é presença de Deus como sumo Bem. Mais ainda: não somente há intuição, mas também uma imagem real d’Ele e, portanto, a relação entre o bem intuído e Deus como sumo Bem é sempre analógica. Intuição operante, criadora; conhecer o bem é querê-lo, é amá-lo, ser atraído por ele; ele gera o movimento da vontade e concentra nossos esforços para o mesmo fim, que não é só o bem que o ente finito pode conhecer e praticar, mas também, através deste, é o sumo Bem, que transcende todo bem e o fundamenta.

Amar o bem, é obrar no bem; deste modo se o possui. As ações boas são as respostas verdadeiras que damos ao objeto de nossa suprema aspiração. Só quando o bem se torna regra constante e contínua da conduta, o ente racional, estimulado interiormente pela atração do sumo Bem, caminha e se aproxima sempre mais da meta. É a *sabedoria*. Mas sabe-

doria dinâmica, inquieta e ativa, rica e indigente, suscitadora de respostas sempre novas segundo a norma reguladora e orientadora. O sumo Bem, luz da mente e da vontade, iluminando, ama: Deus ilumina e sua luz é amor; nós, os iluminados, nos iluminamos amando-nos e amando aos outros entes criados. O amor é a atração do bem. Deus é a atração absoluta do Bem absoluto. O dinamismo da vontade, à qual está presente o bem, está originariamente orientado para o sumo Bem ou Deus, Centro absoluto de atração, unificador de todos os seus esforços, que, de outro modo, seriam inexplícáveis e ininteligíveis.

O ente espiritual finito possui então, portanto, o desejo natural do sumo Bem, absoluta e infinitamente perfeito.

3. A prova pelo desejo natural de beatitude

Se à demonstração se der forma silogística, a última proposição é a “maior” de outra prova da existência de Deus, que se funda também sobre a prova “pela verdade”. Com efeito, a proposição “todos os homens desejam naturalmente o sumo Bem, infinitamente perfeito” não seria formulável se não tivéssemos a noção do bem objetivo; mas não poderíamos ter tal noção — pois não a cria a mente, porque desse modo o homem seria Deus, nem se pode induzi-la da experiência, a qual, pelo contrário, a pressupõe —, se não fosse dada originariamente como objeto intuído. Consequentemente: a) os homens desejam naturalmente o sumo Bem só enquanto existe neles sua presença indireta, mas ativa e operante; b) o desejo do sumo Bem pressupõe então sua noção, isto é: um princípio de verdade. Isto mostra — dizemo-lo de passagem —

quão errada está a interpretação modernista de tal argumento, que se funda sobre um pressuposto agnosticismo que destrói desde o princípio o fundamento objetivo da prova; como também está errada a interpretação pragmatista, que, negando seu valor teórico, limita a força do argumento a seu aspecto prático e voluntarista.

“Todos os homens, sem exceção, tratam de ser felizes. Por diferentes que sejam os meios que adotem, tendem a este fim... A vontade não dá o menor passo se não é em direção a este objeto. Este é o motivo de cada uma das ações de todos os homens, até daqueles que querem perder-se...” Isso disse Pascal em um de seus *Pensamentos*. Este desejo de felicidade, natural e irresistível, é que move a vontade, que, impedida de volição em volição, não sabe e não pode deter seu dinamismo, senão quando desfruta do Bem infinitamente perfeito. Mas nenhum bem finito pode adequar-se às tendências e aspirações da vontade, a seu desejo íntimo e profundo do Bem absoluto; ao contrário, a posse dos bens finitos o aguça cada vez mais: a “vontade querida” não se adapta à “vontade volitiva”, que quer e quererá sempre, até que possua o objeto de sua suprema aspiração, como escreve Blondel.

Mas se é assim, se os homens, ainda quando se perdem, querem a felicidade plena — a que não remete a nenhuma outra —, é evidente que sua vontade está originariamente orientada para o fim absoluto, ou seja: nela existe a presença daquele Bem sumo a que aspira. Pode-se dizer, com Santo Agostinho: qualquer coisa que o homem busque e queira, ele sempre busca e quer a Deus. Há, no fundo do desejo natural de beatitude, a necessidade de *fidelidade* a um bem a que se pode ser sempre fiel porque é absoluto: a infinita capacidade

de querer encontra nele seu objeto adequado. A vontade aí realiza seu próprio *plano*. Faltar a esta fidelidade é a queda do homem abaixo do homem. Na raiz da vontade há um drama essencial: com todas as suas forças, quer o Bem absoluto e sabe que nem a fidelidade nem o empenho máximo de sua força normal lhe garantem que possa evitar a queda, nem bastam por si só para que obtenha a beatitude. Mas são as condições indispensáveis para que ela permaneça conforme a sua norma e não se afaste de sua participação final. Com efeito, orientar toda a capacidade da vontade que quer para algo querido finito é um ato antinatural, é a guerra da vontade contra si mesma, contra seu desejo natural de Bem infinito; é o mal, porquanto, dado que o desejo de infinito é indestrutível, a infinita capacidade de querer, ao concentrar-se num ente finito, absolutiza-o, não o reconhece no que é. Desse modo, a aspiração ao infinito, teísta e religiosa, se degrada em idolatria e fanatismo. É uma subversão: dizer verdadeiro o falso por haver dito falso ao verdadeiro. A autenticidade da natureza humana está perdida até que, caído o ídolo, a genuína orientação da vontade retome seu curso natural e se eleve ao verdadeiro nível humano de desejo natural de beatitude em Deus.

Poder-se-ia objetar que a exigência, como a pura experiência vivida, não basta e, por puramente psicológica, não é demonstrativa. Respondemos que: a) trata-se de uma exigência natural, essencial e universal do espírito, e, como tal, do ser humano; b) os dados psicológicos não são ilusões, mas sim realidades psicológicas; c) a experiência interior, pelo fato de ser tal, é mais verdadeira do que qualquer experiência exterior; d) não nos encontramos diante de um puro

dado psicológico, no sentido restritivo e subjetivo do termo, mas diante da vida do espírito, que é um dado *real*, e da intuição fundamental do bem, objeto da mente. Pois bem, o dado psicológico que aqui consideramos — todos os homens desejam a felicidade plena e, portanto, todos aspiram ao sumo Bem, o único que pode apagar este seu natural desejo e exigência essencial —, além de *indicativo* de uma condição real, é *atestante* e *testemunhante*, posto que aquela condição seria inexplicável sem a noção ou a presença interior do sumo Bem, inquietude e movimento da vontade, para o qual é atraída num dinamismo que encontra sua direção essencial e sua unidade total neste fim único e absoluto. Mas justamente no indicar e no testemunhar a condição real está o fundamento da demonstração racional que com justiça se exige. Não poderia existir na vontade a presença criadora de toda a vida espiritual e orientadora de todo desejo e ação, se não existisse o sumo Bem, a que a vontade mesma aspira.

Em síntese: não estaria no homem o desejo de Deus, se Deus não existisse. A “indicatividade” da exigência, esclarecida, aprofundada e captada na condição natural do homem, aparece como fundamento objetivo da demonstração racional. Mas se assim é, ainda que o desejo de Deus se manifeste em último termo, e ainda no caso em que não se manifeste absolutamente, é ele, igualmente o motor interior de todo o dinamismo da vida espiritual; sem esta originária “presença da transcendência” (do mais-além interior e transcendente), o homem estaria privado de todo vestígio de Deus, porque não poderia obtê-lo ou recebê-lo de nenhum outro. Justamente observa Santo Tomás que o desejo natural e necessário do fim último ou do sumo Bem não é uma inclinação incons-

ciente, contingente e transitória da vontade, mas sim uma inclinação consciente que nos leva para o bem, não somente da vontade, mas de todo o homem ⁽³⁷⁾. Os outros desejos não estão mais do que em função de apagar o desejo essencial e fundamental da beatitude, isto é: da posse do sumo Bem ⁽³⁸⁾. Portanto, a explicação de todo o movimento da vontade deve buscar-se neste “implícito essencial”, unidade primitiva da vontade, da qual as ações singulares não são mais que a explicação parcial e à qual tendem todas como à suprema unidade final. O bem infinito ao qual tende a vontade é a razão pela qual quer os outros bens: como o objeto da inteligência é a Verdade, assim o objeto da vontade é o sumo Bem.

O ente espiritual é capaz de desejar o Infinito e por isso é vida perene e dinamismo ascendente. Dinamismo “vertical” e não “horizontal”, que é de ordem física ou biológica e não de natureza espiritual; a dinâmica do espírito é processo de transcendência real e não aparente ou espúria; não é algo que se mantém sempre ao mesmo nível e não ascende, que olha “para a frente” e não “para o alto”, que avança “teluricamente” até o que está além e não sai “hiperuranicamente” até

(37) — Santo Tomás, *De veritate*, 22, 3, ad 5 m.

(38) — Aqui não se confundem em absoluto Bem e felicidade, Valor e beatitude: a aspiração à felicidade não significa querer o Bem pela felicidade. Se fosse possível pensá-lo sem contradição, poder-se-ia dizer — e foi dito pelos místicos (e como expressão mística não é contraditória) — que a criatura está disposta a sofrer todas as penas, inclusive as eternas, em vida e depois da morte, para poder gozar do sumo Bem. Portanto, o desejo de beatitude o é do Bem absoluto em si, ainda que tal posse deva comportar dor eterna; mas, sem que a criatura se preocupe pela própria felicidade, o Bem sumo querido é já, por si mesmo, toda a beatitude do ente criado. Em outros termos, o desejo natural de beatitude, se a posse do Bem exigisse toda nossa infelicidade possível, seria igualmente desejo de beatitude e felicidade.

o que está *mais além*. Nós perdemos o sentido profundo e autêntico dos termos mais significativos e, portanto, mais ricos e expressivos de nossa vida espiritual (como os de dinamismo, ascese, transcendência), corrompidos pelo uso imanente e em consequência naturalista que os empobreceu, debilitou e secou. Um dinamismo que não está movido e alimentado por um fim que o transcende é agitação inconcludente e esforço desesperado; uma transcendência, como posição provisória de *um algo* que será feito imanente, é um nivelamento do espírito na horizontalidade do grau terrestre e, por isso negação de seu impulso ascendente à verdadeira transcendência. Quem diz que nós, tendendo para o infinito, o “realizamos” nesse mesmo tender e o “construímos” em nosso devir, diz algo que não tem nenhum sentido e, degradando o infinito à nossa finitude, degrada-nos ao nível do físico e nos assemelha às coisas. O *Gottim-Werden* de Hegel é uma expressão sem sentido, enquanto usa o termo Deus e diz d’Ele algo que O nega, contrário à Sua natureza. Deus não é um fim que “produz” o homem — e é ridículo que o possa produzir — mas sim um fim ao qual o homem “tende” e pode alcançar; e todo fim a que “se tende” e que se quer “alcançar” pressupõe, precisamente, a existência do fim desejado. Deus, então, para Quem todo homem tende, é a Mente que é Verdade, a Vontade que é Bem absoluto: é a Pessoa absoluta, fundamento de toda verdade e de todo bem e, por isso, essencial e perenemente criadora. O sumo Bem transcendente é, justamente, o fim adequado ao natural desejo humano de beatitude.

Bem: admitamos que todos os homens desejem naturalmente o sumo Bem; mas poderia dar-se o caso de que, desejando-o, tendam para algo inexistente e impossível. Já respon-

demos a esta objeção, cuja força é puramente aparente porque demonstrado que todos os homens desejam naturalmente o sumo Bem, é impossível que tal desejo seja vão, precisamente porque é natural. *Omne agens agit propter finem* ⁽³⁹⁾, e não há desejo natural que careça de objeto próprio, porque um desejo natural sem a existência de um objeto proporcionado seria contraditório e ininteligível: uma potência sem seu ato, na linguagem tomista. Em consequência, como argumenta Campanella, se Deus não existisse, o homem não poderia ter o desejo do Infinito, porque a mente finita não poderia exceder o mundo com seus desejos. Se o excede, é porque o Ser infinito dá fundamento a este seu desejo; portanto, existe o sumo Bem, infinitamente perfeito, nosso fim supremo e nossa beatitude. O bem por natureza tende a comunicar-se; Deus, sumo Bem, é difusivo em grau máximo. Atividade criadora, por e para o qual existe todo bem criado, débil imagem Sua. Mas por aquilo que tem de bem, é real, está ordenado a um fim, que é o princípio e fim de seu movimento ⁽⁴⁰⁾.

Mas também a prova pelo desejo natural de beatitude pressupõe a prova “pela verdade”, sem a intuição da qual não haveria em nós o desejo do sumo Bem, porquanto o homem não seria criatura inteligente. Deus, criando-me ente inteligente, dá-me o quanto é necessário que eu tenha para ser tal. A verdade interior em mim faz com que minha vida intelectual

(39) — Santo Tomás, *Summa contra gentes*, 1. III, c. 2.

(40) — O desejo natural de beatitude, como escreve Blondel, se bem que se o esqueça freqüentemente, “sustenta e dirige toda especulação filosófica sobre o mundo, sobre a humanidade e sobre seu destino” (*Le problème de la philosophie catholique*, Paris, 1928, p. 161).

fique sempre sob a dependência divina: caminho sobre as pegadas d'Ele e, portanto, sobre um caminho já assinalado e orientado; por isso, Deus é também o fim último de minha vontade. Nenhuma verdade finita pode satisfazer à minha inteligência e nenhum bem criado pode satisfazer ao desejo infinito de minha vontade: eu tive quanto é necessário para que a nostalgia da “pátria” esteja invencivelmente impressa em minha vida espiritual e me assinale o “caminho”: *et irrequietum est cor nōstrum donec requiescat in te* ⁽⁴¹⁾. A autoconsciência ou a consciência do que sou é por sua vez consciência de mim ou do *eu* e consciência de Quem ou do *Tu* que transcende; saber-me é saber que Deus é; e é amá-lo. A autoconsciência profunda, saber-se até o fundo, envolve a consciência da existência do ente finito e a do Ser infinito.

A autoconsciência kantiana e idealista, em troca, é consciência de mim como transcendentalidade ou unidade das “formas” transcendentais. Em consequência: é consciência de mim, *vazio* (as “formas *a priori*”, em si, são vazias), ou de mim, *pleno*, mas do conteúdo da experiência, das coisas às quais está limitada a aplicação válida das “formas”. A transcendentalidade, como é definida por Kant, não pode nunca encher-se de Deus e, por isso, a autoconsciência transcendental não pode nunca transcender o mundo, não é nunca consciência de mim e de Quem me transcende. O idealismo transforma o Eu transcendental kantiano em entidade metafísica motivo pelo qual, por uma parte, elimina o conceito de “noumenicidade” (não há a “coisa em si” como pensável) e, por outro lado, dado que o Absoluto é o mesmo eu transcende

(41) — Santo Agostinho, *Confess.* 1. I, c. 6 n. 1.

tal, o identifica coerentemente com a unidade do mundo. Assim, a autoconsciência fica prisioneira da transcendentalidade, e o espírito, todo ele, é assimilado à natureza: o imanentismo é cosmismo absoluto. O homem morre na transcendentalidade: seu desejo natural de beatitude está comprimido e sufocado; seu fim último é o mundo; seu único amor, a terra. Deus está morto e, com Ele, também o homem.

CAPÍTULO VII

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ARGUMENTOS ONTOLÓGICO E COSMOLÓGICO

1. *Esclarecimento preliminar*

Pelo que dissemos, fica evidente que a prova “pela vida do espírito” não é redutível à ontológica, na forma de Santo Anselmo nem nas outras formas que recebeu no curso da história da filosofia, e não é redutível tampouco à prova cosmológica, da qual a mais clara e exata formulação são as “cinco vias” de Santo Tomás. Não é redutível, mas não exclui nenhuma; na verdade até as inclui e, em nosso parecer, lhes dá mais força, porque é seu fundamento. Não seria inoportuno, mas não entra nos limites desta nossa investigação, um exame profundo das duas provas — a ontológica e a cosmológica —, nas diversas e no entanto similares formulações que conheceram, em relação com a prova sustentada por nós; isso mostraria como elas, em muitos pontos concordantes e convergentes, são redutíveis, no fundo, a uma só. Aqui nos limitaremos a fazer algumas observações, que ajudem a esclarecer tudo quanto dissemos.

2. A prova ontológica

É a mais encarniçadamente defendida e combatida, mas resiste sempre. Não se trata de rechaçá-la ou aceitá-la integralmente, mas de entendê-la bem e, sobretudo, de integrá-la. Com efeito, se ela pressupõe a prova “pela verdade”, típica de Santo Agostinho, parece-nos impossível não reconhecê-la como verdadeira porque, em tal caso, partindo da realidade da vida espiritual, perde sua força a objeção principal: impossibilidade de deduzir da idéia de Deus a Sua existência, de passar da ordem do pensamento ao da realidade. Em nossa opinião, o argumento de Santo Anselmo pressupõe a doutrina agostiniana da verdade e está compreendida no interior de todo seu pensamento.

Os partidários da prova ontológica — Santo Anselmo e São Boaventura — seguramente se preocuparam com o fato de que, se a noção de Deus não está em nós, não pode, de modo algum, ser induzida da experiência das coisas finitas. Isto significa: se a verdade, fundamento de toda verdade particular e modo como Deus pode estar em nós, não está presente à mente e não é intuída por ela, não é possível ao homem participar de seu Princípio; sem uma verdade originária que ilumina a mente, ela não seria capaz de verdade e de argumentar segundo a verdade, de pensar em Deus.

Mas isto, mais que partir da idéia de Deus, como esclareceremos em seguida, é partir do fato de pensar. É um *fato* que a mente conhece verdades que têm os caracteres divinos de necessidade, imutabilidade e absolutismo; é um *fato* que ela não as cria e que tampouco as recebe das coisas finitas e contingentes; portanto Deus existe como verdade em si, da qual

deriva a verdade que está em nós. Intuir a idéia de Deus é possível na medida em que se intui a verdade em nós, aquela da qual Ele nos fez participantes e que é presença Sua; verdade iluminante e operante, tanto assim que as operações da razão (o juízo e a demonstração) são possíveis enquanto pressupõem aquela luz de verdade que é também luz de bem, que alimenta o movimento da vontade e faz que seja desejo e amor do Sumo Bem.

Se temos presente a formulação agostiniana da prova “pela verdade”, na forma silogística em que a enunciamos, a menor — “a mente humana intui verdades imutáveis e absolutas, superiores a ela” — implica na existência de Deus, isto é: da Verdade em si, pois não poderia haver verdade presente à mente e superior a ela se não existisse a Verdade em si. Tivemos o cuidado de demonstrar que não há verdade sem um pensamento que a pensa e que, por outro lado, não há pensamento sem verdade; no homem há verdade, portanto, ele é um ente pensante; privado da verdade, deixaria de sê-lo. Em consequência: existe um ente pensante; logo, existe Deus, Pensamento absoluto criador de todo ente pensante.

Certamente, por análise, posso distinguir e distingo entre o pensar e a verdade, objeto de minha mente; mas, concretamente, o pensar, por sê-lo, já implica na verdade e esta no pensamento do qual é objeto. Portanto, concretamente, *eu existo como ser pensante da verdade* e pensante pela verdade: uma adere ao outro e são inseparáveis. Por isso, a prova “pela verdade” não parte de um possível, mas sim do ente pensante, do homem. Por outro lado, a verdade, objeto da mente e pela qual a mente é mente, não tem sua subsistência no ente pensante que a pensa, porquanto este é finito e contingente e

aquela infinita e necessária; logo, a verdade, pensada pela mente, lhe é superior. Daqui a necessidade de que exista o Pensamento infinito, necessário e absoluto, Sujeito subsistente da Verdade, que com ele se identifica. No ente criado, a verdade inseparável da mente é seu objeto, que não é adequado a nenhuma outra coisa criada; por isso, a unidade não significa também identidade; em troca, no Ente incriado, Pensamento e Verdade se identificam.

Parece-nos que o argumento ontológico de Santo Anselmo deve ser compreendido tendo presente tudo quanto dissemos. Parte da idéia de Deus como "o ser do qual não se pode pensar nada maior". Esta idéia importa sobretudo que seja pensada, isto é: que haja uma mente que pensa; mas não pode haver pensamento sem presença de verdade; portanto, a idéia de Deus importa na existência de um ente pensante o como tal, dotado de verdade. Em consequência, a presença à mente da idéia de Deus pressupõe a existência do ente que é pensamento e que é tal porque nele está presente a verdade; assim, o argumento ontológico pressupõe a prova "pela verdade".

Haveria uma dificuldade, que, todavia, não é nenhuma das formuladas por Gaunilón, Santo Tomás e Kant: como o homem faz para pensar em Deus e ter d'Ele uma idéia verdadeira? No fundo, o ateu nega Deus porque nega que possa haver alguma idéia verdadeira; se se o convence de que a idéia de Deus está presente à mente e que, por isso, negar Sua existência é contraditório, ele se rende ou, pelo menos, se dispõe a raciocinar segundo a verdade. Então, superada a dificuldade de como o homem tem a idéia de Deus, a prova é imbatível, porque basta pensar em Deus para pensá-Lo existente. A

alternativa que o argumento ontológico suscita é a seguinte: ou se pensa em Deus ou não se pensa n'Ele; se se pensa, Deus existe. O ateu O nega porque não pensa em Deus no momento em que O nega; sua mente está fora de si mesma. Portanto, repetimos, se Deus é pensado, existe; mas pelo fato de que a mente O pensa, lhe está presente a verdade e com ela a idéia de Deus.

Ainda mais: se Deus é o ser do qual não se pode pensar nada superior, a mente, no ato em que O pensa, reconhece que lhe está presente algo que é superior a ela, e a toda coisa existente ou pensável; em consequência, conclui (a argumentação é idêntica à da "prova pela verdade") que existe o Ser absoluto. A verdade presente à mente adere a ela, como foi dito; é por isso que não há mente sem verdade, nem verdade que não seja objeto de uma mente. A idéia de Deus, em Santo Anselmo, se entende do mesmo modo; concretamente, existe o homem que pensa em Deus e a idéia lhe pertence como algo que forma parte de sua natureza; não se trata do pensamento e da idéia, mas sim do pensamento que pensa em Deus. Assim entendida, a prova perde aquele caráter conceitual e abstrato que apresenta à primeira vista e conquista toda sua concretude: não parte da idéia de Deus, mas sim do ente que pensa em Deus, do pensamento ao qual adere a verdade, co-natural, desde o ato criativo, à mente humana.

É necessário, agora, fazer notar que nos defensores do argumento ontológico existe outra preocupação legítima — a de demonstrar a existência de Deus, mas do Deus cristão, isto é: do Ser que é Pensamento e Vontade, Verdade e Bem criador, Verdade iluminante e Amor. Em outros termos, o Deus que se prova deve satisfazer não só às exigências da razão, mas

também às da fé, posto que Ele é o objeto próprio da religião e da consciência religiosa. Para o filósofo cristão, o problema da existência de Deus se coloca nestes termos: é racionalmente demonstrável a existência de Deus, em Quem se crê por fé? Qual é o fundamento racional de um Deus Pai, Criador, Amor, Providência? Para ele, sem que a fé deva prejudicar a racionalidade da demonstração, não se trata só da razão, mas sim de seu *uso cristão*, isto é: da razão posta a serviço da fé; portanto, de demonstrar não a existência de um Deus, Causa Primeira não causada do devenir, Lei do Universo, como o aristotélico, mas sim de Deus Pai Criador, etc., Espírito ou Pessoa Absoluta. Assim apresentado o problema, o ponto de partida da argumentação tem muita importância: é necessário partir de um ente que contenha todos os elementos para concluir em Deus como é crido pela fé e logo também conhecido como existente pela razão. Santo Anselmo é muito claro sobre este ponto, logo ao princípio: *Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum seis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus* (Proslogion, c. II) e na conclusão de sua demonstração: *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere* (Proslogion, c. IV).

Eis aqui o nó da questão: a mente entende a Deus porque Ele, a Verdade, a ilumina fazendo-a partícipe de verdades, daquelas que tornam válida a discursividade racional. Neste sentido, é verdade que, se Deus não fosse originariamente interior a nós, não poderíamos jamais demonstrar Sua existência, não seríamos nem sequer entes inteligentes e, conseqüentemente, tampouco racionais. Mas, além disso, repito

fica a outra preocupação há pouco notada: quem parte do mundo físico se arrisca a não encontrar o verdadeiro Deus — aquele em quem se pode crer, ao qual se pode orar, que se pode adorar, sentir vivente no coração de todo homem — mas sim um Princípio impessoal, uma Causa cósmica, uma Lei suprema da natureza, como sucedeu a Aristóteles, o filósofo de um deísmo *ante litteram* e não de um teísmo. Isto explica porque Santo Tomás, filósofo cristão, mesmo sendo aristotélico, transpôs o pensamento do filósofo pagão em termos de pensamento cristão; e por isso, no espírito, não é aristotélico. Parte daqui o perigo, se alguém se detiver na certeza aristotélica de seu pensamento e não reviver sua profunda inspiração cristã, de origem agostiniana, de ser cristão de fé, mas aristotélico — e portanto não cristão — de pensamento, e, pode-se dizer, um piedosíssimo... ateu.

Em troca, quem parte da vida do espírito em sua integralidade, se obtém êxito na prova, demonstra o Deus que é Mente e Vontade criadora de espíritos e mentes, Verdade e Liberdade criadora de verdades e liberdades, por sua vez, criadoras: a este Deus se pode orar, adorar, sentir no coração. De acordo: se se trata de partir de um *dado positivo* de experiência sobre o qual realizar a demonstração, por que não pode sê-lo nossa vida espiritual? Nossa experiência interior não é mais rica que qualquer outra? Acaso o espírito e a experiência interior, a realidade humana, não são dados positivos? Mas justamente a experiência interior e a vida total do espírito são inteligíveis pela luz interior de inteligibilidade, que as faz tais pela verdade presente à mente, imagem de Deus, dada por Ele. *Por e para está* e só enquanto ela existe, a razão argumenta que Deus existe; relação de semelhança

e analogia, racionalmente correta e perfeitamente ortodoxa. Se o argumento ontológico é entendido em seu núcleo de verdade e em estreita ligação com a prova “pela verdade”, pressuposta por ele, perde sua aparência de abstração e de argumentação desde o puro dado conceitual. Inserido na realidade da vida espiritual, já não pode ser alcançado pelas objeções de Gaunilón ou Santo Tomás, o qual não nega a presença em nós das verdades primeiras que, mesmo sendo necessária a experiência para conquistar consciência delas (vêm depois cronologicamente), não são dadas pela experiência sensível.

Assim colocado, o argumento ontológico é de uma evidência fora de discussão e deriva da identidade que se verifica em Deus entre essência e existência ⁽⁴²⁾. A mesma afirmação de que na essência de Deus está contida a existência não tem mais que um significado esclarecedor e explicativo; com efeito, não é que na essência de Deus esteja contida Sua existência, mas sim que Sua essência é necessariamente Sua existência. Não sendo Deus “recebido” em nenhuma essência específica, como dissemos seguindo Santo Tomás, porque Sua mesma essência é o ato de ser — ou Seu ato de ser é constitutivo de Sua essência —, segue-se também a identidade perfeita de

(42) — Como se observou, mesmo admitindo a identidade em Deus entre essência e existência, Santo Tomás critica o argumento ontológico anselmiano: aceita as premissas, mas nega a conclusão, sem dar-se conta de que isso é impossível porque é contraditório; Santo Tomás concede que o Ser perfeitíssimo não pode ser concebido senão como existente, mas agrega que isso significa que existe só *in intellectu* e não *in rerum natura*. A objeção não tem nenhuma força: o Ser perfeitíssimo, que não pode ser concebido mais que como existente, por isso só, existe. A passagem da ordem da idéia ao da existência deve ser requerida a todas as outras coisas, que podem ser concebidas como existentes e não existir em absoluto *in rerum natura*, porque não são perfeitíssimas, exceto a Deus, porquanto só n'Ele, como admite Santo Tomás, essência e existência se identificam.

essência e existência. Dizer que a Deus é necessária a existência significava que a existência é idêntica a Sua essência, que não é nenhuma essência específica. Em poucas palavras, Ele é a Verdade, o Ser que é o Ser e não pode deixar de ser o Ser: é o Existente. É claro que a identidade de essência e existência vale *somente* para Deus e não para a “ilha perdida” de Gaunilón ou para as “cem moedas” de Kant; ilha perdida, moedas ou qualquer outra coisa, elas não possuem a existência em e por si e por isso dependem do Ser que é a Existência, de Deus, o Existente absoluto. A derivação, no argumento ontológico, da existência desde a essência serve para convencer nossa inteligência, à qual Deus não é evidente por si mesmo, com a força do raciocínio; isto é: ela é necessária para nossa mente finita, mas em Deus não se pode falar de derivação alguma pela identidade de essência e existência. Se há identidade, como se diz que da essência deriva necessariamente a existência — e para a mente finita não pode ser de outro modo, já que no estado natural não lhe está presente Deus como é em si —, assim se pode dizer, mas não a nosso respeito, que da existência deriva Sua essência. Realmente, não há derivação; Deus é o Ser que é o Ser, identidade absoluta de essência e existência, como de existência e essência.

Isto posto, podemos dizer que, para Deus, da essência segue a existência; para todo outro ente, da existência segue a essência, mas todos os entes que não são Deus recebem a existência, não a “põem”, não existem por si. Só em Deus, posta a essência, segue a existência; melhor dizendo: posta a essência, com ela é posta a existência, porque Ele é ato de si mesmo; logo, não se O pode conceber sem concebê-Lo como existente: a existência não se agrega, está em Sua essência. Mas, se para Deus é necessário que, da essência siga a exis-

tência, para todo outro ente é necessário que da existência siga a essência, isto é: não se o pode conceber existente sem concebê-lo com uma essência sua.

Aí está a força da prova cosmológica: partindo das coisas, não podemos deixar de partir de sua existência, isto é: do que não está contido em sua essência; mas exatamente porque as coisas não são ato de si mesmas, suscitam o problema do princípio de sua existência. Por outro lado, não o suscita apenas sua existência, mas a existência contendo uma essência, uma ordem, uma "verdade"; portanto, colocam o problema de seu princípio não somente enquanto existentes, mas sim enquanto existentes em uma essência ou essências existenciadas. Em consequência, o argumento pelas coisas contingentes se une ao argumento "pela verdade", como, por sua parte, sucede com o argumento ontológico, o qual, à diferença do cosmológico (que não pode deixar de partir de existência das coisas), tem de partir da essência ou idéia de Deus, a única que contém necessariamente a existência.

Por último, notemos que o argumento de Santo Anselmo contém outro elemento de verdade, que, por outro lado, já foi posto em evidência por nós: pôr o ateu diante do *sentido* da afirmação "Deus não existe". Que Deus não existe se pode "dizer" e o ateu o "diz"; mas esta expressão verbal tem algum *sentido* e se lhe pode dar o assentimento? Santo Anselmo demonstra que o que o ateu diz não tem sentido, e por isso é *insipiens*, "não sabe o que diz"; fala de Deus, mas "pensa" outra coisa; carece da verdadeira noção. Não porque não a tenha, mas porque ele não está presente em si mesmo, está *fora* de sua vida espiritual e, por isso, da verdade: seus juízos não podem ser senão de *insipiens*, da *razão sensitiva* e não da *razão intelectual*. Que Deus não existe não se pode sequer

pensar (*Proslogion*, c. III) porque não tem sentido pensar como não existente o Ser do qual não se pode pensar nada maior, porque, pensando-O não existente, *não se pensa mais n'Ele*, mas sim se pensa em qualquer outro ente que se pode pensar sem pensá-lo existente porque não é o Ser do qual não se pode pensar outro maior. O ateu, na realidade, no momento em que nega Deus, pensa em outro ente.

Isto prova ainda que a existência de Deus não é uma verdade imediata evidente em nós por si mesma e por isso carente de demonstração, mas não porque falte em nós a noção primitiva de Deus (e, portanto, o apoio da demonstração deva ser buscado no dado sensível), e sim porque podemos afastar-nos de nós mesmos e da luz interior, estar ausentes de nós, "fora de nós", distantes do saber intelectual e imersos no conhecer sensitivo. A demonstração tem lugar, não porque falte em nós a presença de Deus, mas sim porque não há consciência imediata nem sempre atual de Sua presença. Se o ateu refletisse sobre o que "diz", não poderia "pensar" que Deus não existe nem "assentir" em sua afirmação negativa, pois que, encontrando-se consigo mesmo e com a verdade que está nele, se encontra com Deus.

O argumento ontológico manifesta claramente sua origem agostiniana, de onde obtém sua força. Este também é válido negativamente: demonstra que é absurda a negação da existência de Deus, isto é: nega que tenha valor racional a proposição "Deus não existe" que o *insipiens* pronuncia em seu coração ⁽⁴³⁾.

(43) — É conhecida a crítica de Kant ao argumento ontológico: a) a idéia de um objeto não contém sua existência; ela afirma somente que este é possível, porque não implica em contradição; b) a existência pode ser agregada só pela experiência, isto é: *a posteriori* (sin-

teticamente) e não se pode deduzir da essência (analiticamente); c) por isso, se a existência, ainda no caso da idéia de Deus, vai agregada pela experiência, segue-se que ela não forma parte da essência ou da idéia; portanto, tirá-la ou juntá-la não diminui nem aumenta o conteúdo da essência; d) portanto, mesmo negando-lhe a existência, a idéia ou a essência de Deus não perde nenhuma perfeição. Em outros termos, a existência não é um predicado e, portanto, o conteúdo do conceito de um objeto permanece o que é, exista ou não este objeto. Isso confirma que a existência de um objeto pensado não pode ser deduzida de sua essência, mas sim que é agregada pela experiência no caso em que esta a subministre. Mas a experiência não proporciona absolutamente a existência de Deus e, portanto, não é possível demonstrar que Ele existe fundando-se sobre os princípios especulativos da razão, sem que isso impeça que Deus seja pensado como o Ser perfeito do qual não se pode pensar nada maior, justamente porque ter ou não ter a existência nada acrescenta ou subtrai da idéia de um objeto.

Kant considera Deus como da mesma medida dos entes finitos para os quais vale a distinção de essência e existência, sem sentido para Deus, que é identidade de essência e existência. Com efeito, a afirmação de Santo Anselmo de que a idéia de Deus envolve necessariamente a existência vale só para Ele, para o ente do qual não se pode pensar nada maior. Kant não se apercebe (o paralogismo é seu) de que, quando afirma que da idéia de Deus não se pode deduzir Sua existência (a qual, portanto, deveria ser-lhe agregada), já não fala de Deus, porquanto não fala do ser do qual não se pode pensar nada maior: quando critica o argumento ontológico, não pensa em Deus; é, por isso, *insipiens*, não sabe o que diz. A idéia de Deus é algo que não posso dizer *somente* presente em mim sem contradizer-me no que penso; segundo uma expressão de Bertini, o conceito de Deus é um conceito *real*, isto é: implica a realidade de seu objeto.

Toda a argumentação de Kant está errada substancialmente. Sua afirmação: "seja que Deus exista ou não, nada se junta ou se tira de Sua perfeição" vale para o ente finito, mas não tem nenhum sentido para Deus, visto que, dada a identidade de essência e existência, não tem sentido falar de tirar ou juntar a Deus a existência. Tem um só sentido: tirar de Deus a existência não significa separar toda Sua perfeição, mas simplesmente negá-Lo, porquanto a existência é Sua mesma essência. Portanto, negada a primeira, é destruída a outra, e também a idéia. Assim, resulta confirmado que, se Deus não existisse, o homem não poderia pensá-Lo; o mesmo ateu que "pensa" que nega a Deus pode fazê-lo porque Ele existe. Negar Deus é negar o homem como ente pensante; mas o ente pensante existe e pensa por Deus, logo existe Deus.

Mas a crítica que Kant dirige ao argumento ontológico e aos outros tem, no fundo, uma importância secundária em seu sistema, coisa

à qual talvez não tenha prestado bastante atenção. Explicemo-nos: é posicionamento da Crítica que desde o ponto de partida negue a existência de Deus ou pelo menos não possa justificá-la; as objeções às provas tradicionais, todas paralogismos, estão chamadas a coonestar os pressupostos do sistema. Quando Kant admitiu que as "formas" valem somente em seus limites da experiência e, portanto, o pensamento encontra seu objeto adequado nos conteúdos finitos da experiência mesma ou no conteúdo finito que é o real em sua totalidade, e quando admitiu que as "idéias" não são conhecimentos mas sim puras "condições" do conhecimento, cujo conteúdo deverá receber da experiência (e Deus não é objeto de experiência) e se não o receber são "vazias", então excluiu não só a solução do problema da existência de Deus, mas também o próprio Deus, da vida concreta do espírito; decapitou o homem para que com a cabeça não sobrepujasse nem no mínimo o nível das coisas ou do mundo. Quando Kant diz que não há outra verdade no homem fora da que ele mesmo constitui com o processo sintético do conhecer, torna-o legislador da natureza (isto é: atribui-lhe o poder que compete a Deus), mas, ao mesmo tempo, mundanizando-o, desmundaniza-o, põe-no mais baixo que si mesmo, ao nível do empírico. A exigência da metafísica e os postulados da razão prática são, pois, superestruturas que a Crítica não pode suportar sem contradizer-se. Ela, em sua empostação inicial, não está orientada para a teologia, mas sim mais propriamente para a cosmologia, entendida como conhecimento crítico do fenomênico.

Não podemos deixar de fazer alusão, a propósito da existência de Deus, ao ontologismo crítico de Carabellese, que deriva de um repensamento de Spinoza através de uma elaboração crítica do criticismo de Kant. Para Carabellese, Deus é o Objeto puro absoluto imanente às consciências singulares, portanto, *não existe*; com efeito, a existência é subjetividade e al'erdade e pertence aos sujeitos singulares. Deus, o Absoluto, não é subjetividade nem al'erdade e por isso não Lhe compete a existência: dizer que existe é fazer d'Ele um sujeito singular entre os singulares; portanto, é negá-Lo. O argumento ontológico deve ser então abandonado, tal como se apresenta nas formas tradicionais e aceito só em seu ponto de partida, a Idéia: Deus é Objeto ou Idéia absoluta, pura, objetiva, imanente às consciências singulares, o Único nos singulares e não um dos singulares, como seria se se admitisse como existente. Assim entendido, Deus não pode ser negado com o pensamento, porque seria negar a objetividade do pensamento mesmo como um ato de pensamento e isso é contraditório. "*To penso, dunque affermo Dio; se tú neghi Dio, non pensi. Ecco l'argomen'o ontológico nella sua forma positiva e in quella negativa*" (P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Roma, 1930, pp. 181-183).

Mas que argumento ontológico? Aqui não há nenhum argumento desta classe: há só a afirmação de que eu penso, com a qual é iden-

tificado Deus. Outra coisa seria dizer: “eu penso, logo afirmo Deus”; ou então: “eu penso, logo Deus existe”. As duas fórmulas são antitéticas; a primeira nega Deus e, contraditoriamente, afirma o pensamento; a segunda demonstra a existência de Deus pela realidade do pensamento, que é porque Deus existe. Santo Anselmo parte da Idéia de Deus e daí argumenta Sua existência; Carabellese diz que *Deus é a Idéia*, somente a Idéia, pura Idéia imanente e nega-Lhe a existência. Que argumento ontológico! Idéia de quem? Das consciências singulares e, portanto, imanente e, como tal, adequada ao finito, que é o mundo. Mas se Deus é to’almente imanente, é finito como o mundo, ao qual é imanente, e relativo a ele; não é a transcendência, e por isso a existência, o que nega Deus; é a imanência que O dissolve e O nega na finitude, singular ou global, das consciências singulares, das quais é o Objeto único. E Deus é o Único precisamente enquanto existe, porque é o Único existente absoluto, em Quem coincidem essência e existência.

Esta é, no fundo, a posição de Carabellese: aceita o conceito panteísta spinoziano de Deus, repensa-o utilizando o conceito kantiano de Idéia ou noumenicidade pura e a isto assimila, contra a letra e o espírito de sua filosofia, a idéia do ser de Rosmini. Daqui obtemos as conseqüências extremas: se Deus é pura noumenicidade ou Idéia e esta não é mais do que o objeto de uma consciência pensante, Ele é o objeto puro imanente às consciências pensantes singulares. Assim Carabellese substitui a imanência idealista, com a qual polemizou eficazmente toda a vida, pela *imanência ontológica*, da Idéia ou Objeto absoluto nos sujeitos singulares. Não nos interessa aqui a importância polémica desta posição em confronto com o idealismo transcendental, mas sim sua validade para os fins do problema da existência de Deus. E não tem nenhuma. Carabellese repetiu, também ele, o erro de distinguir em Deus essência e existência e não percebeu que negar a existência é negar também a essência, isto é: a Idéia. No fundo, hipostasia a idéia rosminiana do ser, luz da razão e objeto da mente, e a converte em Idéia absoluta com um valor de Objeto único imanente. Carabellese, a quem importa o problema da unidade do múltiplo, como a seu mestre Varisco, identifica Deus com a unidade ideal ou Idéia pura; mas o problema da unidade do múltiplo é bem distinto do de Deus e a unidade ideal não é a unidade real. Para a crítica da imanência ontológica, ver as observações de G. Zamboni em *Itinerário filosófico* (Verona, 1949, p. 188), que tivemos presente. Para outras observações nossas acerca do pensamento de Carabellese sobre este ponto, ver *Il Secolo XX* (Milano, 1947, pp. 277-281) e *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* (Brescia, 1953, pp. 120-122).

Por outro lado, é errado afirmar que a existência não é uma perfeição e não agrega nada ao ser pensado, porque o ente que existe só no pensamento e não existe também na realidade é inferior ao

3. A prova cosmológica

Mais de uma vez fomos exigidos pela prova (as provas) cosmológica ou *a posteriori* da existência de Deus, que também é verdadeira se se a relaciona com a prova “pela verdade”. A argumentação — existe o movimento nas coisas; o que é movido é movido por outro (*quidquid movetur ab alio movetur*); a séria causal não pode remontar até o infinito; portanto, existe um Primeiro motor, *qui ipse est immobilis* —, antes que de Santo Tomás (primeira via), é de Santo Agostinho, que com freqüência formula o argumento cosmológico.

Mas o mesmo Santo Agostinho o reduz ao argumento “pela verdade” pelo fato de que a prova, que parte dos dados sensíveis, depende de alguns elementos inteligíveis não derivados e não deriváveis da experiência, e que são os que lhe conferem validade objetiva. Portanto, não podemos ascender das coisas sensíveis a Deus sem nos apoiarmos na Verdade interior.

que existe no pensamento e na realidade, como faz notar Santo Anselmo (*Proslogion*, c. II); o é enquanto o ser que existe só no pensamento é dependente do outro; existe porque o pensamento o pensa ou somente como ser pensado. Portanto, dizer que a existência nada agrega à perfeição da idéia de Deus é dizer que Ele é relativo ao pensamento humano, que é puro objeto pensado, e é só enquanto o pensamento O pensa. Perfeitamente ao contrário: eu penso enquanto em mim está presente a verdade, que é presença de Deus e, portanto, enquanto a mesma idéia de Deus é luz de meu pensamento. Mas Kant — voltando agora a ele — nega que existam no espírito conhecimentos primários e intuitivos e, portanto, uma verdade originária. Segue-se então que não há outra verdade no homem senão a que ele mesmo constrói na síntese da “forma *a priori*” e do conteúdo *a posteriori*. Deus fica excluído do processo da vida do espírito. As objeções de Kant ao argumento ontológico provêm da corrupção do significado do termo “idéia”, operada pelos empiristas ingleses e que, entretanto, irá muito longe: neles está já, *in nuce*, o idealismo transcendental, que é a redução do ser à imanência do pensamento.

Exata é a afirmação de Santo Tomás de que a prova deve ter seu ponto de apoio em um dado real e não em uma pura entidade conceitual; porém o dado real primeiro não é o sensível, mas sim a realidade espiritual e quanto nela está implicitamente presente. Por exemplo: existem coisas que têm um certo grau de perfeição; isto indica que existe o perfeito do qual participam as perfeições finitas; portanto, existe Deus, Perfeição absoluta (quarta via). Exato, mas como pode o sujeito conhecer, medir o grau de perfeição das coisas se não intui a perfeição, se não tem em si a medida com a qual mede? Em outros termos: eu não poderia dizer “isto tem um grau de perfeição” se não estivesse iluminado pela perfeição, isto é: se não fosse interior à minha mente sua noção, que as coisas podem também explicitar, mas não me podem dar. A proposição “as coisas têm um grau de perfeição” é um juízo: como poderia julgar se não possuísse os princípios do juízo aos quais deve conformar-se todo juízo? Mas com isto ultrapasso os corpos e a mim mesmo, visto que a verdade primordial é mais do que eu, é medida inclusive de minha razão e de minha inteligência. Tendo-a descoberto, descobri que Deus existe, não “pelas coisas”, mas porque me elevei delas à verdade que está em mim e desta a Deus: do exterior ao interior e deste ao Superior.

A cosmológica é uma via, também ela, mas mais longa; a prova “pela verdade” é mais breve: da verdade em mim (interior) à Verdade em si (ao Superior). Ambas se fundam sobre a dependência essencial do ente finito do Ser que o põe, mas na primeira a relação é direta: o espírito se conhece a si mesmo e neste ato intui a verdade que está presente nele e o ilumina; daqui argumenta que, participado, existe o Ser

do qual participa, o Princípio pelo qual é. Portanto, a auto-consciência implica na presença em si mesma do princípio criador: perceber-se é perceber-se dependente de Deus. Em síntese, se existe o homem, existe Deus. Existe o homem, logo existe Deus: basta que exista um pensamento, para que esteja implicada a existência do Pensamento absoluto. Com efeito, dado um pensamento, como dissemos, é dado um ser pensante e, se é dado *um* ser, existe o Ser absoluto. Do ente pensante ao Ser pensante, da verdade-homem (a verdade que cada homem é) à Verdade em si, da qual todo homem participa por uma dependência essencial, inicial e final.

Através dela, se quer ser válida, está compelida a passar a via cosmológica, em virtude de que *são os princípios primeiros ou as verdades primordiais que tornam possível o juízo verdadeiro, o conhecimento das coisas sensíveis e, com isso, fazem ser válida toda argumentação das coisas finitas e contingentes, em Deus, ser infinito e necessário*. Toda regra de juízo é, *antes de tudo*, regra de nosso pensamento. Portanto, todas as possíveis provas cosmológicas dependem da prova “pela verdade”. As duas formas de argumentação — a) existe algo contingente e finito, portanto existe o Ser necessário e infinito; b) está presente à mente uma verdade que lhe é superior, portanto existe a Verdade em si —, em suas profundezas, remetem ao mesmo princípio de verdade, do qual recebem sua força. Com efeito, ainda partindo das coisas sensíveis, a argumentação não pode senão seguir este procedimento: as coisas são contingentes e mutáveis e, como tais, não podem ter em si mesmas sua razão de ser; é necessário “transcendê-las” para captar o Princípio do qual deriva tudo quanto têm de ordem, de perfeição e de ser; acima da ordem e da perfeição das coi-

sas está a ordem e a perfeição de nosso pensamento, com o qual conhecemos, “julgamos” e “medimos” as das coisas; a verdade que está em nós nos é dada; portanto, o raciocínio nos leva a transcender-nos a nós mesmos, a passar da verdade-dada à Verdade-Princípio, a Deus.

Em outros termos: o pensamento *descende* das verdades primordiais intuídas, para conhecer e julgar, segundo estas verdades, as coisas sensíveis; destas *ascende* às verdades que estão nele, inferiores às coisas e, dela, a Deus, o Ser perfeito, que transcende todas as coisas e toda a verdade. Em consequência, a ordem e a perfeição não se conhecem com os sentidos, mas sim com a razão, isto é: medindo-as com a verdade que está em nós; o fundamento de seu conhecimento é a intuição primitiva da verdade; portanto, as provas a *contingentia mundi* passam pela vida do espírito. É verdade o que escreve o salmista (XIX *Vulg.* XVIII): *coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius enuntiat firmamentum*. Mas nada me diriam ou indicariam se em mim não luzisse a luz da verdade.

Assim colocada, a prova cosmológica é irrefutável; não se pode negar Deus sem se atrever a afirmações absurdas como esta: é contraditório conceber o Ser absoluto e admitir Sua existência, para logo atribuir eternidade e absolutismo à matéria e ao mundo, que são contingentes e finitos.

A prova cosmológica não só supõe a prova “pela verdade”, mas também é redutível, como observou Kant, à prova ontológica: Deus, Princípio absoluto, tem a razão de Sua existência em Sua mesma essência. Por isso, n’Ele, essência e

existência se identificam, mas este é, como sabemos, o fundamento do argumento ontológico ⁽⁴⁴⁾.

Por outro lado, a formulação da prova — existe algo que não é por si, logo existe Deus — é insuficiente para demonstrar a existência do Ser criador e transcendente, Inteligência e Vontade. Com efeito, o puro *Ens relissimum* pode ser uma causa ou um princípio impessoal, uma lei cósmica ordenadora. Não basta que exista algo, mas é necessário que existam efeitos tais, a partir dos quais se possa argumentar por analogia a existência do Ser criador, transcendente etc., isto é: de Deus como O crê a consciência religiosa. O *Ens* da razão, causa da origem do mundo, é uma idéia cosmológica, que não é Deus, ainda que Ele seja o Ente absoluto. Nasce daí a necessidade de partir da “vida do espírito”, que é inteligência de verdade, vontade moral etc., efeitos a partir dos quais se argumenta por analogia a existência de Deus, Ser Criador, Mente e Verdade absolutas, Vontade, Perfeição infinita. Que coisa do mundo físico poderia jamais fazer-me pensar que Deus é Liberdade e Pessoa?

Não o pensou Aristóteles, que justamente buscava um Deus Primeiro Motor Imóvel, princípio do movimento ou do devir, não potência, mas Ato Puro. Mas que abismo existe

(44) — Como é sabido, Kant apresenta uma objeção ao argumento cosmológico tal como o recebe através do racionalismo cartesiano-leibnitziano: não é possível aplicar ao Ser transcendente a categoria da causalidade, válida só nos limites da experiência, onde não se encontra um ente incondicionado e onde, em troca, toda causa é, por sua vez, causada. Portanto, a categoria de causalidade, fora da experiência, é uma forma vazia, sem objeto. Já pusemos em evidência os limites desta crítica kantiana do princípio de causalidade, a qual, por outro lado, não anula a validade do argumento. Ver o Capítulo III, item 4, desta Primeira Parte deste volume.

entre o Deus *au quel pense la plupart des hommes* e este Deus filosófico *que les hommes n'ont jamais songé a invoquer* ⁽⁴⁵⁾! É o Deus de uma filosofia cristã. Não queremos dizer que o Deus da religião (e da cristã) não se possa chamar também Primeiro Motor Imóvel ou Ato Puro, mas que esta terminologia deve ser transposta em sentido cristão. Portanto, é necessário não só integrar Aristóteles, mas transpô-lo, como fez Santo Tomás, cuja metafísica, que utiliza filosoficamente o conceito de criação, não culmina no aristotélico Motor Imóvel, mas sim no Deus cristão, que é o Ser criador, infinito e providente, isto é: o Deus que todos os homens invocam. Não basta partir do real finito para chegar a Deus; é necessária uma "crítica" do ente finito e que depende, enquanto tal, da maneira de estabelecer os elementos que nos podem levar a concluir, e se eles podem fazê-lo, não por uma ou mais causas imutáveis do devir, mas pelo Princípio criador e providente. Em resumo: não é possível uma crítica de ente finito, isto é: um juízo objetivamente verdadeiro, se não está presente à mente a verdade que é fundamento de todo juízo e da razão julgadora; mas se está presente a verdade, existe Deus, que é a Verdade, a Luz eterna e transcendente, que ilumina a mente e aquece o coração das criaturas.

Por fim, a prova cosmológica deve ser despojada desse seu caráter puramente racionalista ou gnoseológico, mais próprio da tradição tomista do que de Santo Tomás. O problema, com efeito, mais que nos termos gnoseológicos de intelecto cognoscente e objeto conhecido, de Causa primeira e efeito, se coloca nos termos ontológicos do que é empírico e contin-

(45) — H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1946, pp. 256 segs.

gente e do que é metafísico e necessário; de outro modo, se o metafísico (o ser) não precede o empírico (as coisas), é impossível para este chegar ao ser.

Depois de tudo quanto dissemos, as três provas — pela verdade, que inclui a ontológica; pela vida moral, ligada à prova pelo desejo natural de beatitude; e a cosmológica — se apresentam como concorrentes e solidárias: a totalidade do criado, em sua ordem e em seu ser ou em sua verdade, atesta a uma só voz sua dependência de Deus e n'Ele, e só n'Ele, busca e atua sua finalidade suprema ⁽⁴⁶⁾.

(46) — Creio que isto poderá tranquilizar L. Bogliolo (*Che cos'è metafisica*, "Salesianum", I, 1948, p. 64), que exige de mim e de outros "uma interioridade mais robusta que não tenha medo da matéria e não a evite", isto é: uma interioridade profunda, universal e total. Parece que a nossa tem tal robustez: como uma "filosofia da integralidade" poderia ter temor da matéria e do mundo e fugir deles?

CAPÍTULO VIII

A HIPÓTESE PROIBIDA

Nossa indagação, partindo da hipótese “Deus”, demonstrou que é racional propô-la; e a busca provou sua verdade objetiva e necessária. Neste ponto, é oportuno perguntar se é possível colocar a hipótese oposta: “Deus não existe”, e se apresentá-la é racional.

Formulá-la é possível, mas por um ato não racional. Portanto, não é racional apresentá-la, como já esclarecemos a propósito do ateu, que é *insipiens*. Se fosse racional colocar, a par da hipótese “Deus existe”, a de que “Deus não existe”, as duas hipóteses se destruiriam e seria necessário, como para o cético antigo, “suspender” o juízo e, com isso, a filosofia. Se é racional apresentar a hipótese “Deus” não é racional apresentar a oposta.

Aqui não nos encontramos no terreno do empírico acontecer: é possível que amanhã seja um bom dia como é possível que seja mau; em troca, não é racionalmente possível que Deus exista e, por sua vez, racionalmente possível que Deus não exista. Para apresentar uma hipótese é necessário que seja racionalmente possível, que possa ser demonstrada como verdadeira. Não posso apresentar como hipótese a demonstrar

uma tese despojada de todo fundamento racional, fantástica ou absurda. Posso ainda fazê-lo, mas raciocinando pelo absurdo, isto é: demonstrando indiretamente a verdade da tese oposta. Se é assim, o ateu não pensa, somente “diz”. Não está consciente do absurdo de sua negação: a sua não é uma conclusão crítica, mas uma afirmação dogmática. Não é o resultado de uma reflexão exaustiva, mas um estado passional que sutilezas e sofismas se encarregam de fazer parecer “lógico”.

“Deus não existe” é a *hipótese proibida*, a *impossibilidade racional*. Não se trata de admitir a existência de Deus porque satisfaz a um desejo meu e é consolador, mas porque tal afirmação responde à ordem da razão e de toda a realidade humana. Se a hipótese “Deus” não fosse racional — e o fosse a oposta —, todo o homem e o universo seriam uma falsidade incompreensível e absurda. Mas não é racional que seja racional a hipótese “Deus não existe”, justamente porque o homem — que atesta a verdade da hipótese “Deus” em cada forma de sua atividade e em todas elas, convergentes e unificadas, na plenitude de sua ordem própria e em todo grau de sua normatividade — seria substancialmente contraditório e absurdo, no caso de que a hipótese oposta, mesmo como hipótese, se apresentasse como racional e demonstrável. A hipótese teísta é inerente à natureza do homem e à ordem da razão. Se a hipótese ateísta fosse igualmente inerente, com o só apresentá-la como racional se destruiria o homem em sua essência. É contraditório que à mesma racionalidade humana sejam inerentes a hipótese “Deus existe” e também a oposta; por isso, “Deus não existe” é a *hipótese proibida*, porque é contrária à razão e à natureza do homem.

Creio que é aqui onde se tem que buscar a força e a verdade da prova pascalina “da aposta” e não em seu presumível caráter pragmático e voluntarista, que não passa de uma interpretação incorreta ou insuficiente. Pascal, uma vez esclarecido que é impossível a neutralidade frente ao problema, quer demonstrar e demonstra que não se pode deixar de apostar a favor da hipótese “Deus existe”, porque não se pode apostar a favor da hipótese oposta, visto ser esta irracional e contrária, não a uma pura exigência, mas sim a todo o homem em sua ordem. Apostar na hipótese “Deus não existe” é implicitamente apostar no mundo, isto é: num bem finito; apostar na outra — “Deus existe” — é fazê-lo a favor do bem infinito, sem apostar *contra* o mundo. Mas, uma vez que se trata do Infinito, o jogo está feito, diz Pascal: não se pode deixar de apostar em Deus. Não porque seja mais conveniente e cômoda a aposta num hipotético bem infinito, do que num bem finito real, mas simplesmente porque o bem finito real (mundo) já não explica como possa ser um bem se Deus não existe: ou se o considera nada, e é absurdo apostar no nada; ou é real e positivo em sua ordem, mas basta que o seja para que a realidade e a positividade do mundo dêem cabimento à existência de Deus.

Nem tampouco se pode apostar na hipótese ateuísta, porque a ordem da razão julga racional e conforme a ela a hipótese oposta. Por isso, segundo Pascal e segundo nós, a eleição não é entre duas hipóteses, mas sim entre o razoável de uma e o irrazoável da outra, entre seguir a plenitude da razão e abandonar-se à insensatez da paixão sofisticada. Não entre duas condições reais do homem, mas entre sua condição real e a negação insensata e absurda dela. O ateu, antes de estar

contra Deus, está contra si mesmo; nega-se como homem e nega a Deus; não vai além de si porque negou Deus, através do qual o homem capta toda a profundidade de si e de sua ordem; portanto, a sua é a *hipótese proibida*.

Por último: inclusive em quem nega Deus ou O ignora por apego ao mundo ou a suas coisas (ateísmo prático) está sempre a presença d’Ele, porque o ato por meio do qual o homem se apega às coisas é também ato de pensamento; e não há pensamento sem Deus. Existe e não O reconhece; diz não a seu “sim” profundo e indestrutível; ofendendo a Deus, ofende a si mesmo, degrada-se abaixo de sua racionalidade. E também por isso é culpado: certamente, esqueceu Deus pelo mundo, não tem mais consciência d’Ele, mas é responsável por haver-se apegado às coisas até chegar ao esquecimento de Deus, à negação prática de Sua existência, que é negação de sua própria natureza humana e da finalidade que lhe é própria e que não é o mundo.

É *hipótese proibida* a “dúvida hiperbólica” de Descartes, que, porque é hiperbólica, ainda que metódica, deixa em suspenso tudo, até Deus, admitindo a hipótese de um “Gênio Maligno”. Mas a dúvida, levada ao máximo, até negar a Deus, é autodestruidora, porque destrói o pensamento: se fosse realmente possível bloquear a mente na dúvida absoluta, nesse mesmo momento cessaria o pensamento e da dúvida não nasceria o *Cogito*; com efeito, é contraditório pensar e ao mesmo tempo anular o pensamento com um ato de pensamento, como o é a dúvida absoluta. Quem duvida pensa, e se pensa, mesmo no grau negativo da dúvida, não pode duvidar de que pensa. Mas basta que haja um pensamento, mesmo como pensamento da dúvida, para que esteja aí implicada a existência de

Deus. Portanto, a dúvida hiperbólica é impossível, porquanto, negando, seja como puro momento metodológico, a existência de Deus, nega-se o pensamento e também, com isso, a hipótese ateísta. "Método" significa "via", mas o pensamento, para encontrar a verdade, não pode seguir a "via" que o leva à negação de si mesmo na dúvida absoluta que comporta a "suspensão" da existência de Deus.

Portanto, também é irracional e absurda a hipótese do "Gênio Maligno", que implica, ainda que seja provisoriamente, na possibilidade de conceber racionalmente o que não é racionalmente concebível, isto é: que tudo seja absurdo, torpe e sem significação, até o ponto de um tal "Gênio" ter podido fazer a cabeça dos homens de um modo que lhes pareça evidente e verdadeiro o que é substancialmente falso. Mas esta é precisamente a *hipótese proibida* porque é absurda, portanto impossível e irreal, não formulável na ordem real e contraditório com ela. Não é por seguir um método que leve à verdade, mas contra todo método conforme à razão, que Descartes pode lançar-se, ainda que seja de modo provisório, à dúvida hiperbólica e à hipótese do "Gênio Maligno" (47). Justamente nas origens do racionalismo moderno, portanto, em sua própria colocação inicial, se encontra inserido um elemento de irracionalidade: o ato irracional com que a razão presume ainda poder ser tal, negando a transcendência da verdade e, com ela, a existência de Deus; auto-suficiência do pensamento,

(47) — O que se disse vale também para a "vontade" cega e irracional de Schopenhauer, outra espécie de "gênio maléfico", posto que, se bem que irracional, no fundo pensa e delibera, como diz o filósofo, cria ilusões e deleites para alimentar nos homens a vontade de viver; portanto, pensa e delibera o absurdo; mas uma pura vontade do absurdo é absurda.

o qual, no ato em que põe a si mesmo, se autonega: é o elemento dissolvente imanente à filosofia moderna!

Concluamos que a dúvida sobre a existência de Deus pode levar até o ponto de exigir uma prova racional, de discutir esta ou aquela prova, mas não basta negar a racionalidade da hipótese "Deus existe" e admitir a hipótese oposta, a qual, ao ser colocada, destrói a dúvida e o pensamento mesmos: se a hipótese "Deus não existe" fosse racional, tudo seria falso e o seria também a mesma hipótese. Por isto, é impossível que seja verdadeira e é impossível formulá-la racionalmente, porque é absurda. Uma dúvida que se leva até aquela hipótese ultrapassa os confins da racionalidade e do razoável, situa-se *fora* de ambos, do pensamento e do homem, do irreal. O ateísmo é o estado irreal do homem, pertence a quem está fora do pensamento, de sua natureza humana, de si mesmo; pertence ao *insipiens*. O racionalismo moderno, desde seu início em Descartes, contém um elemento de "insensatez": admitir a racionalidade e a verdade do pensar, ainda que Deus não exista, isto é contraditório.

Segundo Kant, é "pensável" que Deus existe, mas só "pensável" porque não implica em contradição. Ele exclui a dúvida hiperbólica e a hipótese do "Gênio Maligno", mas não exclui que seja racionalmente possível e, portanto, "pensável" a outra hipótese: "Deus não existe". Se não fosse assim, as "antinomias" ou "conflitos" da razão pura não seriam possíveis. Com efeito, os dois extremos da antinomia, a tese e a antítese próprias da dialética da idéia cosmológica, subentendem, um, que Deus existe e, outro, que não existe: "o mundo tem um princípio no tempo e, quanto ao espaço, está encerrado dentro de limites", logo Deus existe; "o mundo não tem

princípios nem limites espaciais, mas sim é infinito com respeito ao tempo e ao espaço”, logo Deus não existe. “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual se possam derivar todos os fenômenos do mundo e, por isso, é necessário admitir, para explicá-los, também uma causalidade por liberdade”, logo Deus existe; “não há nenhuma liberdade e sim, no mundo, tudo acontece universalmente segundo as leis da natureza”, logo Deus não existe.

Como sabemos, o mesmo Kant admite ser pensável que Deus existe, porque não é contraditório e, portanto, é pensável a série das antíteses. Se é contraditório pensar a antítese, uma vez que é racional pensar a tese, desaparece o antinomismo da razão pura. Em síntese: “é pensável que Deus existe, não que Deus não existe; portanto, não é pensável a série das antíteses, que se funda sobre a possibilidade de pensar a hipótese “Deus não existe”; por isso, não há antinomias ou conflitos da razão pura, porquanto a possibilidade de pensar a série das teses não admite racionalmente a possibilidade de pensar, e portanto, a racionalidade da série das antíteses. Se a hipótese “Deus não existe” é impensável, também a série das antíteses, que se funda sobre a possibilidade de pensar esta hipótese, resulta impensável. Assim cessa o antinomismo e o conflito, ficando compatível com a ordem da razão só a hipótese da existência de Deus e, com ela, somente a série das teses.

Podemos acrescentar que, nem sequer segundo um convencionalismo lógico, é racionalmente possível colocar a hipótese ateísta, porquanto não tem sentido propor-se como hipótese de trabalho um dado convencional intrinsecamente absurdo. Portanto, não há o dilema — ou “Deus existe” ou “Deus não existe” — porque a segunda parte é absurda, impossível

de se firmar mesmo como hipótese: na ordem racional, falta a alternativa deste *aut aut*. Não há escolha entre o que é pensável, que responde a toda a natureza do homem, e o que é impensável, porque em si é absurdo. Portanto, racionalmente é formulável só a hipótese da existência de Deus, que é a única pensável. O ateísmo não é nem sequer um problema, porque não é um problema sensato ⁽⁴⁸⁾.

(48) — Indubitavelmente, a psicologia do ateu é muito mais complexa do que resulta do quanto se disse acima, de forma limitada, sobre o ateísmo considerado como posição especulativa. Descuidamos de todos os elementos que formam o “estado de ânimo” do ateu, interessantíssimos mas marginais para um metafísico que não quer deixar-se influenciar pela psicologia e pelo sentimento. Inclusive no ateísmo “filosófico” há um aspecto sobre o qual vale a pena insistir ainda. O ateu — ele como indivíduo ou a razão humana em geral, é o mesmo — quer ser Deus sem Deus: aqui está a contradição constitutiva da essência mesma do ateísmo, porque ninguém pensaria que é Deus sem a idéia de Deus, isto é: se Deus não existisse. Mais ainda: ele nega que Deus existe, não porque seja impossível que exista o Ser absoluto ou porque reconheça que este não mereça existir, tanto assim que identifica com Deus qualquer coisa que não o é e ele mesmo quer ser Deus. O ateísmo filosófico é a autodeificação do homem e da razão, é idolatria; mas também em algo tão absurdo há uma confirmação da existência de Deus: o ateu não poderia autodeificar-se se não houvesse recebido, como ente pensante, a vocação que aspira à adoção divina. Desvia irracionalmente este dom de Deus, em vez de entregá-lo a Deus mesmo, mas não chega a anulá-lo, porque de outro modo não poderia autodeificar-se. O suicídio metafísico de sua humanidade profunda lhe é impossível; sua insensatez não suprime a eterna consciência de sua aspiração (M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, vol. I, p. 78), tanto que ele, no fundo, tenta a realizar sua união com Deus mesmo sob a forma monstruosa de uma união consigo mesmo divinizado. A orientação primitiva e radical do pensamento humano até Deus “não é exterminável”. Pode-se atraí-la; e o ateísmo é uma traição, é dizer “não” a Deus. Mas o ateu, como tal, diz “não” a si mesmo, ao homem que ele é. Não o negamos: no coração do ateu sério, há um sofrimento que merece toda nossa simpatia humana e pode conquistar da misericórdia de Deus a “chamada”. Sua condição é a de quem sempre “se recusa” a uma “chamada” interior, generosa e incansavelmente insistente.

CAPÍTULO IX

RAZÃO E FÉ NA DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

A propósito do argumento ontológico, fizemos notar que Santo Anselmo se propõe a demonstrar que existe o Deus em Quem se crê por fé e como a fé O indica. Também queremos deter-nos neste ponto: não se trata de demonstrar a existência de um Deus qualquer, mas do Deus em Quem se crê pela fé. Isto não significa nem que a razão penetre Sua essência ⁽⁴⁹⁾ nem que a fé seja fundamento da demonstração de Sua existência, a qual, verdade de fé e verdade de razão conjuntamente, interessa à filosofia e à religião. Certamente, elas devem ser distintas e a via pela qual a razão chega a Deus é distinta daquela pela qual chega a fé, mas as duas vias devem concluir no mesmo conceito de Deus, de modo que a razão seja uma confirmação da fé: conheço racionalmente que existe o Deus em Quem creio pela fé.

(49) — Evidentemente, o fato de que a razão não penetra a essência de Deus não refuta a validade do argumento ontológico no sentido de que, se a razão ignora Deus em Sua essência, não se compreende como da essência ou idéia pode deduzir-se a existência. É claro que, seja como seja Deus em Sua essência, esta se identifica sempre com Sua existência.

Assim, colocado o problema, a fé não só não é um obstáculo, mas constitui uma ajuda para a razão e nada subtrai à força racional da demonstração. Ou melhor, em certo sentido, lhe confere força, na medida em que faz com que a razão demonstre o Deus de Quem se busca saber racionalmente se existe. Aquele a Quem o homem honra, invoca, adora e em Quem crê e espera.

Colocar a questão nestes termos parece-me importantíssimo para superar a aparente antítese, tão ruinosa quanto inconsistente, entre o “Deus da fé” e o “Deus da razão”, o Deus de Isaac e de Jacob e o Deus dos filósofos; antítese que opõe fé a razão, verdade a verdade, isto é: estabelece uma antinomia sem sentido. Por um lado, um fideísmo que, pelo fato de que nega a razão, não salva a fé, a qual não deve ser invocada para provar a existência de Deus. E, por outro lado, um racionalismo que, negando a fé, não é mais sua confirmação e, se ainda demonstra Deus, o Deus que demonstra não é o da consciência religiosa, mas sim uma causa cósmica, uma lei da natureza. É necessário, em troca, conservar em sua integridade a contribuição da razão e do pensamento crítico-demonstrativo (de outro modo se empobreceria — diga-se para os voluntaristas e pragmatistas — a riqueza daquela vida espiritual que crêem defender contra o racionalismo abstrato), sem separar a razão da fé.

Se se separam, não se sabe com precisão o que é que a razão se propõe a demonstrar. Desencarnada, sua demonstração, como resultado de uma abstrata concatenação conceitual e privada da força real que pode ser alcançada só pela plenitude e concretitude da vida espiritual, é a demonstração de um Deus que não é o da experiência religiosa e humana.

Retenhamos o ponto central da questão: a existência de Deus se demonstra racionalmente, logo é uma verdade da razão; mas a razão está chamada a demonstrar, sem fundar-se sobre a fé, o Deus da consciência religiosa, Aquele a quem os homens invocam e adoram e, para uma filosofia cristã, o Deus da Revelação. A fé não intervém, e não deve fazê-lo, na demonstração, mas está ali presente para *indicar* à razão qual é o Deus cuja existência está convidada a demonstrar. É indicadora da meta a alcançar; portanto, é orientadora em certo sentido: é o ausente presente. A existência de Deus, portanto, é verdade de razão e também de fé.

Mas o fideísmo, hoje mais perigoso do que nunca, depois de três séculos de encarnizada corrupção da metafísica, é tentador e não perdoa nem a consciência comum. Com efeito, quase sempre diz: “*eu creio ou não creio na existência de Deus*”, fazendo dela, implícita e, com freqüência, inconscientemente, uma questão de pura fé. O pensamento especulativo moderno, quando não é ateu ou indiferente, é prevalentemente fideísta e afirma que a existência de Deus, da qual se reconhece a exigência, não é racionalmente demonstrável: é uma crença, uma necessidade moral, um ato de vontade, um “assunto” íntimo, um sentimento pessoal. Daqui o pragmatismo e o voluntarismo religioso: creio na existência de Deus que não posso demonstrar racionalmente. Creio, “quero crer” que existe e, “portanto”, existe. Um “portanto” que não conclui nada. O fideísmo é agnosticismo; à razão agnóstica, opõe a vontade crente: posição insustentável e contraditória.

Há também outra forma não agnóstica nem cética de fideísmo, que é a protestante. Não nasce da desconfiança nos poderes da razão, mas sim de uma reação contra ela, conside-

rada demasiado perigosa e inimiga da fé; contra a razão que pretende resolver não só o problema da existência de Deus, mas também o próprio Deus no processo do pensamento, como se Deus e a religião fossem questões puramente racionais ou filosóficas. É o “fideísmo” que combate o “racionalismo” deísta ou ateu (o deísmo, no fundo, é um ateísmo belo e bom), a pretensão da razão de dizer tudo sobre Deus, de construir uma religião natural ou racional, ou de resolver o momento “inferior” da consciência religiosa no “superior” da consciência filosófica ou da racionalidade.

Nesta forma de fideísmo há um fundo de verdade: reivindicar os direitos da fé contra a razão desenfreada, a de Hegel, e, como tal, irracional por paixão ou cegueira; indicar à razão que o Deus que se busca não é o “filosófico” ou o “ente supremo da razão” do deísmo e nem sequer o “Deus que se faz”. Mas há, aqui também, um grande erro: reivindicar os direitos da fé *contra* a razão e concluir que ela nega Deus e a fé, que é sua inimiga, que é o “diabólico” no homem, como sustentam, por exemplo, Unamuno e Chestov. Na verdade, a fé deve fazer valer seus direitos não “contra” mas sim “com” a razão, fazendo-se ajudar por esta. Se se põe contra a razão, se põe contra si mesma: não se pode crer “sem” ou “contra” a razão; o conflito destrói ambos os termos. O fideísmo esquece que a sua é sempre a fé de um ser racional e, portanto, sempre embebida de razão, já que esta última, embora “distinta”, não está “separada” da outra, porque então seria razão atéia: deísta, iluminista. O fideísmo puro, que é ateísmo da razão e, portanto, “fé por desesperação”, é ele mesmo ateu; o ateu precisamente se recusa a crer porque, segundo ele, a

razão desmente a fé. A defesa da razão, dentro dos limites de suas capacidades naturais, é também defesa da fé ⁽⁵⁰⁾.

Isto posto, pode-se perceber que contrapor o Deus da fé ao Deus da razão é edificar uma antítese convencional e inexistente, se por razão se entende não a “imaginada” pelo racionalismo absoluto, mas sim a razão normal, que não se opõe à fé e não se lhe pode contrapor, nem a fé a ela. No caso do problema que estamos discutindo, ela argumenta em torno da existência de Deus para demonstrar sua verdade, isto é: para confirmar a crença religiosa. Trata-se, então, de uma colaboração: demonstrar *com* a razão a existência de Deus, em Quem se crê por fé.

Com isto se satisfaz também uma outra profunda exigência: a existência de Deus não é só uma verdade racional, mas de *tudo* o homem; verdade integral do homem integral. Não da razão abstrata, desencarnada, mas da razão concreta, profundamente humana, que não “prescinde” do homem na plenitude de sua vida espiritual. A razão filosófica, que não é a “geométrica”, não há de ser “passional”, mas não pode deixa-

(50) — Estas afirmações minhas, explícitas e claras, fazem inexplicável a “discreta suspeita” de Stefanini (*Ricostruzione metafisica*, cit., p. 387) de que eu também “não esteja frisando a *metafísica da fé*” por minha “insistência” (insistência sim, e sem sequer suspeitas discretas) em sustentar que na demonstração da existência de Deus é necessário ter em conta a consciência religiosa e cristã do homem. E isso quando, neste ensaio, excluo o fideísmo, a metafísica da fé e a *petitio principii* de pressupor o que se deva demonstrar. Vejo que também C. Ferro (*Guida storico-bibliografica allo studio della filosofia*, Milão, 1949, p. 162) nos acusa, a mim e a Stefanini, sem sequer discretas suspeitas, de “fideísmo” e “voluntarismo”; mas que se pode fazer contra as acusações gratuitas e orquestradas em seu ambiente senão dar de ombros e continuar tranquilamente o próprio trabalho?

de ser “apaixonada”, inflamada em alta tensão: é paixão da verdade (*eros*) e, como tal, também *finesse*. Só enquanto *eros* é razão penetrante, só enquanto se inflama de amor pela verdade, alcança a verdade. Neste sentido, é verdade que o homem conhece também racionalmente porque ama, e quanto mais ama, mais conhece. Portanto, demonstrar a existência de Deus não é uma operação, digamos, de administração ordinária; não é fazer um cálculo, pôr-se diante de uma questão indiferente, com indiferença e quase com preguiça: “não se faz um adestramento” com este problema. É necessário vivê-lo intensamente, na dramática alternativa do sim e do não, daquilo de que depende todo o sentido de nossa existência e das coisas, a consistência essencial de nosso viver acidental. “Refletir” sobre o problema da existência de Deus é superar com a razão, *no* amor pela verdade, a mesma razão, para fazer que ela se una àquela verdade primordial que a ilumina, por cujo intermédio julga e que, ademais, a transcende ⁽⁵¹⁾.

Demonstração rigorosíssima, mas cujo rigor lógico deve ser vida e não morte do espírito, que acende verdade e não que a extingue. Aqui é onde a fé presta ajuda, mesmo sem interferir: sua presença indicativa é também incentivadora, excitante dos poderes da razão, levada ao máximo de sua força normal pela consciência de que a resposta que dela se espera é a do sim ou do não ao problema absoluto. A resposta deve ser limpidamente conforme às conclusões da demonstração, quaisquer que sejam, mas as conclusões mesmas são mais se-

(51) — *Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur* (Santo Agostinho, *De moribus cath. ecclesiae*, c. XVII, 31).

guras racionalmente se se está certo de que a razão cumpriu seu dever até o fim. Por isso, a razão reflexa não pode prescindir do objeto da fé religiosa, de uma experiência que não pode ser uma ilusão universal (se o teísmo o fosse, seria a razão quem autorizaria tal ilusão); e, por sua vez, a fé se mantém sempre ancorada em seu fundamento racional: *credendo cogitat et cogitando credit* ⁽⁵²⁾.

(52) — Santo Agostinho, *De praedestinatione sanctorum*, c. II, p. 5.

CAPÍTULO X

A CONVERGÊNCIA TOTAL

“Muitos são os portadores de férulas, mas poucos os bacos”, nem basta levar a férula para ser um baco; só o é quem está inflamado pelo fogo sagrado. Igualmente não basta “exercitar-se” em demonstrar a existência de Deus, ornar-se de silogismos e discursos afilados, ainda que sejam “indispensáveis”. É necessário “empenhar-se” com a totalidade de si mesmo, dirigir, unificadas e solidárias, todas as energias espirituais e vitais próprias até o mesmo ponto: tomar o assunto a sério porque se trata da única coisa absolutamente séria de nossa existência. Isto requer particulares disposições, uma real condição psicológica de todo o *ser* espiritual, que exclui a indiferença e a preguiça e inclui a consciência da profundidade da questão, da urgência improrrogável de resolvê-la, da totalidade da resposta. Pois desta depende inclusive saber se nós somos verdadeira ou só aparentemente seres inteligentes e não coisas, cujo funcionamento orgânico tem singulares manifestações — impropriamente chamadas pensamento, razão, vontade — que os outros organismos animais não têm, felizmente para eles.

Não se demonstra a existência de Deus sem aderir plenamente à verdade que se quer provar, se não se está *disposto*

a demonstrá-la, “chamado” por nosso interior a intentar a prova. Não é uma chamada qualquer; é a do Ser que desce até nós e sobe da profundidade de nosso ser; nem é uma chamada que receberíamos se o ato da criação não nos houvesse enraizado n’Ele. A chamada espera em silêncio quando nós, perdido o sentido autêntico de nossa existência na onda do tempo, nos desgarramos do Ser: *déracinés*, perdidos e sem apoio no vazio; então, as horas inexoráveis se curvam até soldar-se e anular-se no cerco do finito sem sentido, opressor e insuportável.

Se a situação é essa, demonstrar Deus significa desejar uma certeza de sua existência como que para encontrar-se logo na condição de não duvidar mais. Com efeito, é saber toda a verdade de nossa vida o que precisamente nos tira o poder de duvidar d’Ele. É o ato da adesão total e transbordante, o momento da plena harmonia, do equilíbrio de nosso ser integral, que encontra sua satisfação na conversão ao Ser. É a fidelidade, o *não poder dizer não*. O homem é livre só se é livremente prisioneiro da verdade. Por isso, a demonstração da existência de Deus, a fim de que a razão esteja em condição de “render o máximo”, exige previamente uma “conversão” de todo o pensamento sobre aquele problema.

Tal “conversão” ao problema (não a Deus) diz respeito, antes de tudo, à razão. “Sofística” não é a razão reta, mas sim a desviada; sofisma é uma argumentação correta na forma, mas substancialmente errada, jogo de sutilezas e não força de raciocínio; por isso, quem raciocina sofisticamente é sempre contraditório. Em sua argumentação há nexos e relações formalmente coerentes, mas o raciocínio é igualmente erra-

do⁽⁵³⁾. É a mesma razão que o corrige, demonstrando ser falsa a afirmação da qual parte e argumenta, mas não poderia corrigi-lo se não lhe estivessem presentes os princípios verdadeiros aos quais deve adequar-se. Isto significa que a verdade não está no nexos racional, mas sim no princípio segundo o qual ela se faz: os nexos racionais (as argumentações) são verdadeiros se o princípio é verdadeiro; são só formalmente corretos e substancialmente errados se partem de um erro tomado como verdade.

Deste ponto de vista, a razão é inferior à inteligência, que intui os princípios, fundamento sobre o qual a razão argumenta. Mas a verdade na argumentação não está no puro nexos lógico, obra da razão, mas sim no princípio, conhecido pela inteligência, que é seu fundamento. A inteligência é iluminada diretamente pela verdade; a razão mediatamente, através da primeiro, a qual, em seu imediatismo, é falível. A inteligência não é sofística; a razão pode sê-lo até o ponto de proclamar como verdadeiro o falso e como falso o verdadeiro, de vencer com mentiras, de sofisticar a verdade: o sofisma é o biombo da mentira; boa parte da vida individual e social é sofisma vulgar.

A razão recebe luz da inteligência, que é quem intui e cria a verdade; julga toda coisa e nos faz conhecer a verdade das coisas, mas só enquanto a inteligência a ilumina, a faz fecunda de verdade. Uma é a verdade fresca, em estado incandescente, surgindo como manancial; a outra é a verdade reflexa, solidificada. Mas, para que seja verdade reflexa, é necessário que seja “reflexão segundo a verdade”, que “se

(53) — “Le raisonnement n’est pas la raison: il en est souvent la parodie” (E. Hello, *Du néant à Dieu*, Paris, 1921, p. 154).

converta", se enderece à verdade e somente a ela: só purificando-se da tendência sofística, a razão se eleva ao nível de sua verdadeira natureza, reconquista a si mesma em toda a força de que é capaz. Para que possa demonstrar a verdade de uma proposição e lhe confira toda sua potência lógica, é necessário que ela seja toda *de* e *para* a verdade. Só a este nível a razão conquista e realiza toda sua força normal. Enquanto está no erro, está abaixo de si mesma, e o homem abaixo do homem.

Sua natureza de homem pede-lhe simplesmente que viva ao seu nível de homem. Mas somente o homem, entre todos os entes criados, não vive em sua vida normal, sempre em desequilíbrio com respeito ao ponto de seu equilíbrio integral; todos os outros viventes, sim: a besta é, realmente, a besta que é, mas é difícil que o homem seja todo o homem que é. Destino tremendo e dramático que alimenta infatigavelmente uma *filosofia da integralidade*. Parece de fácil realização o preceito: "sê todo o homem que podes ser", mas na verdade é tremendamente difícil; eu não sei nunca em que condição alcançarei o limite de minha humanidade total. E admitido que o alcançasse e não estivesse seguro, não bastaria para salvar-me: posso perder este nível em cada instante e a cada instante devo reconquistá-lo. Salvar-me não depende só de mim; de mim depende pôr-me nas condições de ser salvo: aqui está todo o sentido de uma filosofia cristã da integralidade.

É evidente, então, que quando falamos de razão ou simplesmente de homem, ao nível de toda sua força *normal*, não entendemos por isso uma absurda super-razão ou um absurdo super-homem, que é a negação do homem ou, melhor, a sublimação do homem inferior, mas sim entendemos, simplesmente,

a razão que é toda a razão, o espírito que é todo o espírito, o homem que é todo o homem, isto é: que atua integralmente todo seu ser segundo a ordem do ser, de modo que seja a plenitude de si mesmo. Mas eis aqui a questão: não há normalidade atual ou total do homem, se toda sua energia e forma de atividade não é endereçada a Deus; e não há salvação se Deus não o salva. Só neste caso a plenitude do homem está completa. A filosofia cristã da integralidade é a filosofia da humildade absoluta.

A disposição intelectual de "conversão" à verdade é também disposição moral, processo de *purificação* de todo o espírito, elevação a seu nível autêntico: é pôr-se nas condições de estar livre do erro. Para demonstrar segundo a verdade, é necessário sair fora de nosso egoísmo, de nossas paixões, sofisticções e baixeiras; só então a razão disporá de toda sua eficácia; não submeter o pensamento à concupiscência, as normas do juízo às coisas a julgar, mas sim, ao contrário, proceder de modo que se possa ascender ao nível do espírito, até o ponto no qual sua atividade, convertida ao problema, *converge* toda para sua solução. Não basta raciocinar segundo a lógica; é necessário existir, pensar, raciocinar segundo a verdade. Na base da autêntica busca filosófica há uma inicial honestidade de pensamento e de vontade, que é fruto de ascese e purificação: não se conhece a verdade se não se está já na condição intelectual e espiritual de ser digno de conhecê-la. Seu descobrimento é o descobrimento do eu profundo que lhe é interior, é o prêmio para quem se liberou do eu superficial, egoísta, fragmentário e disperso; o prêmio à honestidade fundamental de uma razão voltada para a verdade e de uma vontade que é boa-vontade de servi-la.

Todos podem fazer versos mas são poucos os poetas; e não há poeta sem uma particular condição do espírito que chamamos “gênio”; e há também um “gênio” filosófico, como há um religioso e inclusive um científico. O “gênio” da filosofia é amor incondicional à verdade, que, mesmo quando não se tenha consciência disso, é também amor a Deus, que é a Verdade. Os “belos discursos”, de que fala Sócrates, são seu modo de orar, a maneira como a razão se volta para a verdade, como dá testemunho dela, purificada e purificando-se sempre mais e melhor na verdade mesma. Só então as argumentações manifestam toda sua força normal ⁽⁵⁴⁾.

Esta é a condição necessária para conquistar toda a consciência possível de nossa participação inicial e final no Ser. Como já dissemos, sobre o “nada” não pode haver raciocínio nem filosofia: o nada é o nada e não teria nenhum sentido sem a positividade do ser. Todo ente é o ser que é; é a consideração, a solicitude do Ser que o estimula a ser a plenitude atual e ascendente de seu ser; o ente espiritual emerge perene de seu ser pelo impulso que recebe do Ser que o criou e o atrai. A participação no Ser lhe dá tanta riqueza que se sente como que afligido, mais que por sua pobreza, pela plenitude potencial que não logra converter totalmente em atualidade. O homem é sempre mais do que o é *agora*: em cada hoje tem sempre um *amanhã*. Por isso, tem esperança e fidelidade e não nostalgia, que é própria do desesperado, de quem

(54) — Dificilmente a força “atual” das atividades do homem é toda a força “normal”, a qual, ainda que no estado inteiramente atual, não é jamais auto-suficiente, embora suficiente na ordem natural. Assim, a normalidade plena é impossível sem a convergência de todo o espírito em Deus, isto é: sem a condição atual da transnaturalidade. A auto-suficiência, em troca, está mais além da norma, é o *abnorme* (anormal), que é a negação do homem.

não tem um amanhã significativo e eterno, dos desgarrados do ser. É nostálgico quem no futuro vê o nada e no presente o vazio: desconhece a participação inicial e por isso se volta para o passado, não porque o encontre com sentido, mas por um fatal abandono “no que não é”.

O homem é fermentado pelo ser; farinha que se faz pão, sempre novo pão: a fome de ser é levedura inesgotável. Todo ente é dado, mas é ele quem se faz, se constrói no espírito, mas só porque se constrói em e sobre o ser. O nível do *hoje* avança sempre sobre o *amanhã*: fermento e fermentação perece. É a *tensão* da vida espiritual em sua integridade. Tensão que não teme nenhuma ruptura, porque a tensão do ser ao Ser é o “tônico”, o “reconstituente” do espírito. A tensão ao finito quebra a existência; a tensão ao infinito, resposta total à chamada, é a autenticidade da criatura que solda e tempera o laço de amor e de verdade do ato criador. Desde um ponto de vista empírico, esta tensão incandescente pode fazer com que a vida pareça alucinante e alucinada. Mas, ontologicamente, isto é: na dimensão do ser ao nível de toda sua força normal, é luz plena de existência que soube assumir, até o sofrimento (separação e reconquista), toda a plenitude da vida. *Pour être vraiment homme il faut accepter d'être et accepter l'être sans aucune réserve* ⁽⁵⁵⁾. O ontólogo, o verdadeiro metafísico, não “fala” do ser; “vive” do e no Ser, assumindo o problema total do significado de seu ser integral, até em suas profundas e abismais raízes.

Tal condição é absolutamente exigida pela demonstração da existência de Deus, do *unum necessarium*, pelo problema essencial da filosofia essencial: todo o dinamismo da vida es-

(55) — H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p. IX.

piritual está chamado a convergir na solução do problema total da verdade total. Só então não acontecerá de encontrarmos pessoas que conhecem perfeitamente bem todas as provas da existência de Deus, a ponto de expô-las melhor do que os que estão convencidos, e são igualmente ateus. Ou que sabem demonstrar com exatidão a existência de Deus aos ateus sem lograr convencê-los, mesmo conhecendo perfeitamente até as minúcias todos os processos lógicos. Que falta então?

Falta a tensão, a *convergência total* da vida espiritual e de todas as suas infinitas e às vezes misteriosas energias. Não basta pôr em ação a razão, diante da mesa de estudo, tranqüilamente; é preciso que, com a razão, eu ponha em movimento toda minha pessoa, de modo que a razão viva a totalidade de minha vida e possam pulsar todas as energias de meu espírito. Então se descobrirão na razão uma insuspeitada força e recursos que não pareciam pertencer-lhe. E a razão descobrirá no espírito a presença de algo que antes entrevia só confusamente. Faz-se a luz, e na luz, a razão busca e demonstra segundo a verdade, com inteligência, com o *intelecto de amor*, que potencia suas capacidades demonstrativas sem comprometê-las. A razão então busca e encontra, descobre e demonstra, vivendo de todo meu espírito, não o Ente necessário ou a Lei ou a Causa, mas sim Deus criador, vivificante, providente: descobre-o a razão que ama, e é vida e artífice de verdade, porque está iluminada pela verdade. A originária e obscura noção de Deus se clareia e o pressentimento primitivo, que sempre orientou e requereu todo ato espiritual, se revela como verdade racionalmente verdadeira.

A demonstração é rica de toda a intensidade *apresentativa* da verdade: todo o espírito demonstra a existência de Deus,

porque todo ele converge nesta demonstração. A prova não é somente trabalho dialético e concatenação abstrata de conceitos, mas sim tarefa de lógica encarnada, plena de todos os recursos, adesão integral do espírito integral. Então todo ente conhece o sentido absoluto de sua contingência: a resposta é toda sua verdade, toda sua realidade; orienta indefectivamente a vida no tempo — de um passado que, de outro modo, não importaria mais, e de um futuro que seria inútil — para a eternidade. A prova não fez certamente com que Deus exista. Seu rigor lógico confirmou o ser de Deus, do Transcendente interior, e é tal sua presença que faz possível a própria prova. O pressentimento, antes secreto e confuso, traduz-se em termos discursivos: a vida do espírito, na consciência racional de sua significação, encontra paz na verdade operante e criadora de novas verdades que são novos bens, acima e mais além das aparências sensíveis e das esquematizações abstratas, numa paz que é a solenidade do pensamento maduro e cumprido e que é atividade de vontade inesgotável na realização do bem. *Trop de vérité m'étonne*, escreve Pascal. Não digamos *m'étonne*, porque a verdade não aturde nem fulmina: a verdade ilumina. Certo é que, no estado natural do homem, fica uma zona infinita de luz que, por demasiada luz, não se pode penetrar. Ver obscuridade na Luz: esta é a real inquietude do homem, sua feliz e fecunda infelicidade na terra. A “Grande Luz” é para nós a “Grande Treva”; quanto mais se reflete sobre sua essência, mais a Luz inviolável e ofuscante esconde para nós seu ser. Parte daqui a irresistível necessidade de retornar ao Ser, de ver na luz a totalidade da luz.

Juntamente com Santo Agostinho e o melhor agostiniano — o qual Santo Tomás é quem mais originariamente

assimilou —, nós reivindicamos uma demonstração da existência de Deus em toda sua eficácia concreta, que só a vida do espírito e seu dinamismo interior lhe podem conferir. Deus não se demonstra passeando (Aristóteles, por exemplo, ensinava passeando) e “silogizando” de modo abstrado, como se bastasse um silogismo para decidir o sentido de toda a humanidade e das coisas. A vida espiritual é mais rica que a razão, embora seja certo que não há vida espiritual sem razão. É necessário que na prova haja a *solidariedade essencial* de todos os elementos ativos e reais da vida do espírito (visões do intelecto, disposições da vontade, amor da verdade, rigor racional, indicatividade da fé e desejo de possuí-la, ensinamentos da tradição, etc.) concorrentes ao mesmo fim: *solidariedade essencial de elementos numa convergência total, orientada e guiada pela primitiva verdade interior*.

A este nível e à base de uma racionalidade assim plena e prenhe, a existência da Deus se apresenta como verdade absoluta e Sua não-existência como uma afirmação insensata e uma hipótese proibida. Neste nível a razão demonstra irrefutavelmente que existe o Ser criador, transcendente, Bem e Providência, Princípio unificador da vida espiritual de todo ente existente racional, Verdade que nos dá a verdade, Luz de nossa mente, Valor absoluto, fonte de todo valor. Tudo converge n'Ele porque tudo é *por* e *para* Ele. A verdade em mim, imagem da Verdade em si, pressentimento primitivo de Deus e princípio motor originário de todo meu movimento espiritual, se eu não estou ausente de mim mesmo, faz que toda minha atividade se harmonize em uma convergência radical absoluta. Só ela tem o poder de unificar todos os momentos de minha vida e dirigi-los até a meta única. Se, como escrevemos em

outro lugar, faltasse em mim a presença operante desta medição originária, “se ela não exercitasse seu poder sintético e unificante, minha vida estaria desconjuntada, dispersa em muitas direções insuficientes e todas ineficazes para unificá-la e dirigi-la até um ponto absoluto e total. Essa é a condição do ateu, de *insipiens*, que já não sabe para onde vão e onde caem os andrajos de sua existência sem sentido. E é uma condição *irreal*, porque é fruto de ignorância ou de erros, de desconhecimento ou falsificação da real condição do homem...”

Perdido o ser, quebra-se a unidade da existência, dispersa-se em fragmentos: é a desintegração, a descomposição; esta é a morte, não a corpórea. Um homem ou uma sociedade sem Deus estão fora do homem e da convivência humana. Numa sociedade que assassinou o homem porque assassinou Deus, não há comunicação porque ela é possível só na verdade. Só tendo presente que a noção de Deus vivifica, penetra, permeabiliza, embebe e põe em movimento a integridade da vida espiritual, pela qual a forma lógica da argumentação se acomoda perfeitamente à concretude da realidade humana integral, é que se capta toda a eficiência de que é capaz a prova. Paz da mente na verdade criadora de novas verdades: *mente verdadeira*; paz da vontade inesgotável na realização do bem: *vontade realizadora*. Mente verdadeira e vontade boa; isso é a retidão do homem.

A pura “racionalidade” não é “inteligência”, que inclui a outra e a ultrapassa. A primeira, feita de nexos e relações, ou é abstração e formalismo, ou é conhecimento do empírico: há racionalidade pura do abstrato e das coisas finitas (a *Crítica da razão pura*, desde este ponto de vista, é uma metodologia das ciências). De Deus não há pura racionalidade, mas

sim inteligência penetrante. Na conquista da verdade de Sua existência, há uma recuperação do eu profundo, do *sensus sui*, da virgindade e sinceridade de nosso ser, de sua autêntica originalidade: é a proximidade do *nós* surgindo da Nascente eterna. O pensamento moderno quis ser “racional” e por isso é científico e metodológico; privou-se da “inteligência” de Deus e por isso tratou de destruir ou diminuir a metafísica: confundiu dois planos distintos, o empírico e o metafísico. Posição formalmente “racional” mas não razoável. A “razoabilidade” é a racionalidade tornada penetrante pela inteligência e vivificada pelo sentimento: o que é razoável não pode negar a existência de Deus. Por isso, é necessário ser bastante razoável para não ser puramente racional ou passional, é necessário possuir tanto calor de sentimento que torne humana a razão e tanta força racional que purifique e ilumine o sentimento, de modo que a verdade da existência de Deus manifeste toda sua racionalidade e razoabilidade, que são também as da razão. Toda nossa argumentação é uma exortação aos “racionais” e aos “passionais”, para que voltem a ser “razoáveis”.

Neste ponto, demonstrada racionalmente — e com uma razão rica na totalidade de si mesma — a existência de Deus, o discurso da filosofia cessa e começa o da fé.

Mas o filósofo deve dizer sim à sua vocação de “chegar”, de abalar-se até este ponto, se pensa inteiramente, se é implacavelmente “crítico”: não deve deter-se a meio caminho. Não pode subtrair-se à responsabilidade de realizar aquele equilíbrio, no qual toda a vida do espírito está co-presente, solidária e unificada, na qual atua a *normalidade* plena, inclusive de todas as normas de toda forma de atividade e de todos os

equilíbrios parciais. O filósofo, custe o que custar, não pode evitar elevar-se — sem depreciar nem recusar nada de quanto tem positividade — ao nível em que se conquista sua clareza na participação consciente do Ser, na qual se capta a inteligibilidade metafísica do sentido da existência, seu significado absoluto na imortalidade e na esperança da salvação. Logo vem a fé, que tem força atrativa suficiente para elevar a alma ao ponto em que “cai” em Deus, seu centro de gravidade.

Se me integro ao mundo, faço-me uma coisa entre as coisas, subtraio-me às leis da gravitação dos espíritos, a terra me captura, e me atrai, e terra e lodo me cobrem. Se me elevo do mundo, não para perdê-lo de vista, mas para reconquistá-lo, vejo todo o ser criado na luz do Ser que é Verdade. Desta altura, o mundo não me atrai e o vejo dependente de Deus, em torno do qual gravito, em Quem anelo vivamente “cair”, não para anular-me, mas para que sua Luz me transfigure. Neste ponto, o filósofo conclui o discurso como Santo Agostinho conclui o livro XV e último do *De trinitate: precatione melius quam disputatione*.

1. O problema da alma e o problema da imortalidade

Quando, lendo nos as palavras do Governador De São Paulo, encontramos: "O homem é perecível. Não há, pois, possibilidade de vida eterna", temos a impressão de que o homem é mortal.

SEGUNDA PARTE

A IMORTALIDADE DA ALMA

Quando encontramos a palavra "alma", temos a impressão de que se trata de algo que não morre. A alma é imortal. Mas, o que é a alma? É o espírito, a consciência, a vida interior. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres vivos. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres conscientes. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres capazes de amar, de sofrer, de lutar, de vencer. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres capazes de fazer o bem, de evitar o mal. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres capazes de alcançar a felicidade. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres capazes de alcançar a eternidade.

Quando encontramos a palavra "alma", temos a impressão de que se trata de algo que não morre. A alma é imortal. Mas, o que é a alma? É o espírito, a consciência, a vida interior. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres vivos. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres conscientes. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres capazes de amar, de sofrer, de lutar, de vencer. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres capazes de fazer o bem, de evitar o mal. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres capazes de alcançar a felicidade. É aquilo que nos dá a sensação de sermos seres capazes de alcançar a eternidade.

1. *O problema da morte e o problema da imortalidade*

Unamuno, fazendo suas as palavras de Obermann De Sénancour escrevia: "O homem é perecível. Pode ser, mas pereçamos resistindo, e, se é o nada que nos está reservado, façamos disto uma injustiça."

Palavras aparentemente profundas mas substancialmente carentes de significado filosoficamente apreciável. Resistir à morte: como? Com a geração, com as obras, com as lembranças, assim nos perpetuamos, deixando, em suma, algum vestígio de nós no tempo. Resistência vã: meus filhos não são eu mesmo nem eu sou minha espécie; a glória passa e, ainda que durasse pelos tempos dos tempos, nada tem a ver com minha imortalidade. O D. Quixote unamuniano, que se bate pela honra e pela glória e quer morrer por elas e, morrendo, imortalizar-se, se não fosse imortal enquanto homem, se encontraria na condição inelutável daquele cavaleiro de Ariosto "que seguia combatendo e estava morto".

É certo que as gerações e as obras são índices da imortalidade, mas não a constituem: ou o espírito é imortal por natureza ou não o é; neste último caso, sua resistência à morte é só resistência ao esquecimento (que é outra coisa) e sua imortalidade é sempre um perpetuar-se. A questão não é como "imortalizar-se", mas sim se se é ou não "imortal". Não se

resiste à morte se o espírito não é imortal por sua essência. Na passagem citada, tudo está decidido nas quatro primeiras palavras. Basta; se fosse assim, não haveria nada que fazer: mesmo perecer resistindo seria perecer; e por mais que pudéssemos fazer grandes coisas, se nos estivesse reservado o nada, isso não seria de todo injusto, mas justamente de acordo com nossa natureza perecível.

Não tem sentido algum a assim chamada “vontade da imortalidade”. Dizer: “eu sei que hei de morrer, mas quero ser imortal”, não é talvez sequer uma exigência, porque não é um ato da vontade: é uma pretensão ou um desejo espúrio. Em outros termos: não se trata de fazer de maneira que eu seja imortal (porquanto não posso dar-me uma imortalidade impossível e contraditória, se ela não é própria de minha natureza de homem), mas sim de indagar se é ou não contraditório que o homem seja todo mortal. Só em tal caso a imortalidade é metafisicamente necessária, e o perecer do espírito metafisicamente impossível. Unamuno não se dá conta de que, se o homem fosse “perecível”, não teria consciência de morrer, como não a têm os outros animais; que ele, Unamuno, pode percorrer acerta do perecível e do imperecível porque, como homem, participa de algo que não perece; que não “quereria” ser imortal (nem jamais nasceria nele tal exigência), se em verdade estivesse reservado ao homem o nada.

Notemos ainda a este respeito que o conhecimento da morte faz com que a morte seja e seja transcendida pela consciência: ela é essencial ao homem, mas precisamente esta essencialidade é sinal de imortalidade. Se a morte é humana enquanto ato espiritual e não puro fato físico pertinente tão somente ao ciclo vital do organismo, ela está contida na cons-

ciência, da qual é experiência interior, que concerne direto e essencialmente à atualização dos fins do espírito, isto é: a toda sua atuação desenvolvida. Caberia dizer, acaso, que a consciência seria uma função orgânica, como a digestão e a circulação do sangue. Em tal caso nem se apresentaria o problema da morte, e a diferença substancial entre animal e homem, entre espírito e corpo, seria uma ficção ou uma ilusão. Não haveria nada que objetar se esta conclusão não fosse intrinsecamente contraditória, se não contrariasse todos os indícios e, o mais importante, a evidência racional.

2. O “ato” da morte como “ato” de vida

Não só a morte, mas toda a atividade do homem (sensível, racional e prática) é uma especificação do *ato primitivo* do espírito e do mesmo espírito constitutivo, sem que um só de seus atos ou todos possam esgotar seu dinamismo interior e seu conteúdo objetivo. Se um ato de minha vida pudesse esgotar a capacidade de meu espírito e seu conteúdo objetivo, de maneira que ele fosse o conteúdo do ato primitivo pelo qual todo outro ulterior é, esse ato, precisamente porque conteria o espírito, estaria mais além, *depois* do espírito mesmo. Mas falar assim é falar sem sentido, é afirmar que tal ato pertence ao espírito, mas o espírito mesmo seria o conteúdo do ato e não o continente, o antecedente de um ato que não é seu ato. Pelo contrário, nenhum ato da vida nem da existência esgota ou contém o espírito, que os ultrapassa a todos, isto é: está sempre mais além de toda especificação ou conteúdo finito.

Há um “mais-além” de cada ato, que é precisamente o *ato objetivo primitivo*, pelo qual existe cada ato singular, sem

que seja em nenhum deles (nem em todos) sua atualização plenamente realizada. Portanto, o espírito transcende o curso de sua vida temporal e, como ela, o do ciclo vital do corpo ao qual está substancialmente unido. Segue-se disto que, assim como a morte é um ato ou uma experiência do espírito ou da existência, dado que o espírito transcende todo ato ou especificação sua, ele transcende também aquele ato que é a morte de seu corpo, na qual está essencialmente interessado, como no acontecimento que põe à prova toda sua vida.

O mesmo raciocínio, posto *in forma*, reza assim: o espírito ou a consciência objetiva transcende todos os atos da vida consciente; portanto, a consciência transcende também aquele ato de vida que é a morte. Por conseguinte, a consciência é sempre ulterior à morte, o depois que a engloba ou a inclui. Ou depois da morte existe sempre a consciência, o espírito pessoal sobrevivente, ou antes não existe sequer a morte, no sentido humano.

Evidentemente, não falamos da consciência subjetiva, mas da consciência objetiva, que é tal enquanto lhe é presente um objeto interior, a *verdade inicial* e como tal ontológica, que a faz pensante na ordem do ser ou da objetividade. É necessário distinguir entre a consciência pensante ou *subjetividade*, que é o sujeito ou ente real pensante e como tal finito, e a *consciência objetiva*, que é tal enquanto lhe é presente ou imanente o objeto ou a verdade primeira ou o *ser como idéia*, luz do pensamento mesmo. É esta objetividade interior ou *interioridade objetiva* que constitui o ente existente pensante como tal e que dá à consciência pensante ou subjetividade a objetividade fundamental, isto é: a capacidade de sentir, de conhecer e de querer na ordem do ser em toda sua extensão. Esta obje-

tividade ideal da subjetividade existencial faz com que a consciência se ponha mais além de cada ato seu, isto é: impele-a a ultrapassar-se, a uma ulterioridade orientada intrinsecamente para o cumprimento e a plenitude de si mesmo ⁽⁵⁶⁾.

Pois bem, como a verdade ou o ser presente na consciência pensante, e pelo qual ela é pensante, é infinito, a plenitude ou a atuação toda em ato da consciência não é realizável, na ordem natural e temporal, por nenhum ato de consciência. Mesmo se a vida humana se prolongasse ao infinito, o espírito não poderia atuar sua plenitude.

3. A “perpetuidade” histórica como solução do problema da imortalidade. A perpetuidade das gerações.

Este ponto é fundamental: a atuação plena da consciência (e, portanto, toda sua integralidade na integralidade do homem) não é uma questão de tempo; ela se põe mais além do tempo e do curso natural da vida, se esta fosse inesgotável; *põe-se no valor, que dá valor ao tempo*. O não haver tido presente este ponto essencial do problema fez com que o sentido da imortalidade se desfigurasse por completo, convertendo-se neste outro: o homem aspira a não morrer, isto é: a viver sempre no tempo; se pudesse alcançá-lo, realizaria sua imortalidade. Nada disso; realizaria tão somente a *perpetuidade*, que é *qualitativamente* distinta da *imortalidade*, a qual não indica a exigência de vida perpétua no tempo, mas sim de vida imortal, isto é: “mais além da morte”.

(56) — Uma exposição mais ampla e profunda deste tema encontra-se em nosso volume, *L'interiorità oggettiva* (Milão, Marzonati, 1957).

Se o homem vivesse só no tempo, não realizaria a consumação a que aspira, porquanto tal realização não pertence à ordem do tempo: se o homem não morresse, estaria condenado ao perpétuo incumprimento de si mesmo e, neste caso, a perpetuidade temporal seria sua verdadeira condenação à morte. O sentido da imortalidade é, como tal, orientação extratemporal, tendência a um cumprimento que a ordem temporal ou do finito não pode proporcionar. O problema não consiste em perguntar “se o homem pode viver sempre no tempo”, mas sim em perguntar “se, ao não morrer de todo, a morte corporal e a imortalidade espiritual são as condições para realizar o cumprimento dos fins supratemporais do espírito”. Deste ponto de vista, a morte, arrancando-o do tempo, abre ao espírito a possibilidade da atuação integral da consciência objetiva como integral atuação de toda a “humanidade” corporal e espiritual do homem.

Se a imortalidade fosse uma questão de duração no tempo, evidentemente o sentido da imortalidade do homem estaria dado pelo tempo mesmo: a temporalidade total do espírito seria, em tal caso, a perda dele no tempo e não o resgate deste último no valor do espírito. Para que o espírito dê ao tempo sentido e valor, é necessário que a temporalidade seja reconduzida à imortalidade, isto é: à intemporalidade da atuação total do próprio espírito, que é possível com a condição de que a vida temporal não seja perpétua. Portanto, a imortalidade não é questão de vida longa ou breve, de lembrança temporal ou perene. O historicismo (e o imanentismo em geral), que fala de imortalidade “histórica”, desfigura o problema da imortalidade do homem; do que é um problema metafísico

ou de valor, faz-se uma questão de duração e de atuação no tempo.

O problema metafísico do tempo (que é o problema da história desde o ponto de vista metafísico) não é o da duração breve ou longa ou ainda perpétua, mas sim do valor temporalmente expresso: um instante de vida espiritual, que expressa um valor, que possui significado eterno, é supratemporal como o valor que manifesta. A “historização” do valor e do espírito, que é valor, é a negação do valor mesmo e, por isso, da história do valor que se recupera somente na “historicidade” do valor, cuja atuação plena (ou supremo valor) é supra-histórica. Portanto, entender a imortalidade como perpetuidade no tempo (ou através das obras, das gerações etc.) não significa haver resolvido o problema da imortalidade do espírito, mas simplesmente não haver compreendido seu sentido metafísico, tê-lo degradado e feito descer do plano filosófico ao empírico; em poucas palavras, é apresentar um problema diferente.

Deste ponto de vista, a morte se reveste de essencialidade e peremptoriedade para a vida do homem: é-lhe essencial visto que é exigida pela essência de seu espírito; “operante” para o corpo, é “inoperante” para o espírito, mas o é positivamente, porquanto por sua “obra” se coloca na condição necessária (e não suficiente) de realizar aquele cumprimento que, se fosse condenado à perpetuidade, não poderia jamais atuar. Neste sentido, a morte, que, como experiência, é somente ato humano e de vida espiritual, é precisamente aquele ato no qual o “momento” temporal da “ruptura” (da unidade substancial espírito-corpo) adquire sentido imperecível e va-

lor, transforma-se em “instante” eterno do espírito, que lhe proporciona a possibilidade do cumprimento.

Abre-se, assim, a polêmica, a este propósito, com o idealismo transcendental (e principalmente com Hegel e Gentile), a qual não é somente negativa, embora seja intransigente em nome de um idealismo autêntico, que, como tal, não pode ser o idealismo transcendental.

Hegel viu líquida e clara a diferença substancial entre a “morte” do homem e a “corrupção” do animal, cujo fim, excetuando o homem, está determinado sempre de fora, espontaneamente regulado pelas leis da natureza. O animal, no fundo, padece a morte como um dos tantos acontecimentos naturais, como um dado, que assim é porque não é dado a uma consciência e por isso jamais pode ser um ato. Em compensação, o homem, observa Hegel, é o único ser que não padece a morte: aceita-a, tendo consciência dela, faz dela um ato autônomo. O animal é algo dado: suas mudanças são espontâneas ou impostas exteriormente; não tem desenvolvimento interior como o homem, que, ainda permanecendo idêntico em sua essência, transcende sua natureza dada, não a sofre, aceita-a, governa-a, pensa-a. O animal, finda sua vitalidade, corrompe-se, perece de todo; o homem não: com a morte, morre o animal; este não é todo o homem, que também é espírito. E não somente isso, mas também, como animal no qual está o espírito, é “animal humano”, vitalidade não separada da espiritualidade e, portanto, elevada à mais alta perfeição.

Pois bem, pelo fato de saber que há de morrer como o animal, o homem, como disse Hegel, não padece a morte; a consciência põe-no além da morte do animal. Neste sentido, o ato de morrer é autônomo do fato de que o animal morra,

sofra a morte que lhe é dada; mas não é algo dado para o homem enquanto espírito. Mas todo o raciocínio perde seu sentido autêntico reduzido a termos da dialética hegeliana e “naturalizado” (poder-se-ia dizer “materializado”) na imagem do espírito ao tempo histórico e do tempo ao espírito. A relação homem-animal estabelece-se intrinsecamente nos termos de uma dialética distinta e na linha da transcendência, não no tempo, mas sim com respeito ao tempo.

O espírito é transcendência perene e sempre atual com respeito ao corpo; o pensamento, com respeito ao qual é presente, constitutivamente, o infinito da verdade ou do ser (*princípio ontológico* ou inicialidade potencialmente infinita, sempre especificada e jamais toda em ato), transcende o ser (a existência ou o sentimento), isto é: o suposto do pensamento com o qual constitui a unidade substancial espírito-corpo, que é o homem. Não há adequação entre os termos desta unidade: o espírito transcende o dado (que o encarna) em seu dinamismo, cujo impulso é dado pelo infinito objetivo que o constitui. O homem, portanto, é um ser existencial e finito, no qual está encarnado o espírito, que é capacidade infinita de sentir, de pensar e de querer. O equilíbrio ontológico é instável; a instabilidade do equilíbrio psicológico (a inquietude, o descontentamento, o dinamismo que se lança sempre mais longe) é uma consequência daquele. Pode o ser finito (o suporte) seguir o movimento do espírito, elevar-se à dimensão do infinito de verdade que está presente no espírito? Claro que não. Mas é justamente esse “desequilíbrio” que dá à morte todo seu sentido positivo; diria que a faz inevitável e providencial, porquanto a vida natural não pode realizar seus fins “não naturais” do espírito.

A morte é inevitável: o homem não pode viver na ordem natural sem corpo; por outro lado, enquanto o espírito está unido a seu corpo, subsiste a inadequação entre sua capacidade infinita e os conteúdos, todos finitos, que a especificam e que não são o Infinito, objeto de suas aspirações objetivas; a falta de compensação inexorável na ordem do finito e do tempo exige para sua solução a morte do corpo. Em outros termos: se o homem não morresse, o cumprimento dos fins do espírito seria impossível; a perpetuidade temporal se faz absurda. Daí o caráter inevitável da morte. Mas eis aqui sua grandiosidade: ela, ruína da vida temporal, meta inevitável, é o ponto de partida necessário para a meta final, já não temporal, mas sim capaz de dar sentido inteligível à corrida no tempo. O caráter inevitável da morte está dado pela necessidade de que o espírito esteja unido a um corpo para viver na ordem natural e pela impossibilidade de que o suporte existencial, finito, possa segui-lo na verticalidade do ser, a linha que orienta o próprio espírito para o Ser. O composto humano é, ontologicamente, a tensão entre a "horizontalidade" da existência finita e a "verticalidade" do pensamento infinito; tensão entre o corpo e o espírito.

Este nosso ponto de vista põe em evidência como a tese "naturalista" e a "historicista" (fundamentalmente idênticas) não estão de acordo com a natureza espiritual do homem e, por isso, na medida em que a contradizem, são contraditórias.

A primeira tese sustenta que a realização total do homem coincide e atua com seu ciclo vital; a outra, aparentemente oposta e substancialmente idêntica, sustenta, por sua vez, que tal realização atua plenamente na imanência do espírito ao

devir histórico; uma e outra desconhecem o verdadeiro fim do homem e são sua incompreensão.

Nosso raciocínio, para que se torne mais claro e se aprofunde na questão, deve ser comparado com o de Hegel e do imanentismo em geral. Como já dissemos, para o filósofo de Stuttgart, a morte é sempre prematura e violenta, porquanto o homem poderia lançar-se mais além de si mesmo, num processo dialético indefinido (que vem a ser o processo histórico) de autotranscendência e de autonegação. É a tese da imanência, seja no sentido naturalista (Marx) ou no historicista: o espírito atualiza sua plenitude no processo evolutivo, seja natural ou histórico. Em consequência, a morte é sempre prematura e violenta, porquanto não há um momento no qual ela sobrevenha por esgotamento das possibilidades do processo, que em todo momento está sempre incompleto. Portanto, se o homem não morresse, seria feliz, já que não há parte alguma dele que possa realizar-se fora do viver histórico e tudo do homem se realiza nele: a perpetuidade no tempo é, pois, sua aspiração, como aquilo que coincide com a plena atuação de si mesmo.

Esta tese, com a outra que estabelece adequação do espírito com a natureza e da natureza com o espírito, torna finita a infinitude deste último no infinito do tempo, que, como infinito de incremento e não de plenitude, não é o infinito autêntico. Se se põe o fim do homem na horizontalidade do tempo, ele é sempre histórico e, como tal, finito. Hegel considera a plenitude do homem como o cumprimento finito de si mesmo, degrada a imortalidade em perpetuidade, perde o sentido autêntico do problema. Seu conceito de plenitude do homem é antitético ao daquele idealismo objetivo, na mesma medida

em que a imanência é antitética com respeito à transcendência. O imanentismo degrada (porque a desconhece) a natureza do homem, precisamente porque a imanentiza toda no processo natural e histórico. E isto é não compreender absolutamente o sentido profundo da imortalidade do espírito pessoal e não ver o princípio metafísico em que se apóia sua demonstração.

O homem, como singularidade, não é perpétuo ou imortal no tempo, diz Hegel: o animal morre e sua morte trunca toda possibilidade de autotranscendência; o espírito, que é a enfermidade mortal do animal, na morte do organismo encontra seu limite e seu fim; não pode realizar sua plenitude e se autonega na morte sempre prematura e violenta. Mas a "astúcia da razão" hegeliana não prescinde de recursos providenciais. Um destes é a sucessão das gerações, através das quais o homem negando-se como indivíduo, se conserva e sobrevive: *não é imortal, mas se immortaliza ou se pereniza*. Com razão Hegel observa que o homem é o único, entre todos os seres vivos, de quem se pode falar de "sucessão de gerações". No reino vegetal ou animal, as gerações estão separadas umas das outras, porque há somente continuidade natural da espécie, sem que uma geração se reconheça na outra, isto é: sem que a sucessão das gerações seja continuidade espiritual, como na humana, onde os pais se reconhecem nos filhos e estes em seus descendentes, etc. Através desta continuidade espiritual, os indivíduos humanos em seu "devir mortos" contemplam seu "devir vivos" na geração que se segue. No reino humano a sucessão das gerações se realiza como história (e só há história do homem). De tal maneira, o ato de autotranscendência ou de autonegação do indivíduo, interrompido pela morte do animal, prolonga-se nos filhos e se cumpre neles feitos homens pelo mesmo ato.

Esta tese nega: a) a imortalidade pessoal da alma; b) o próprio conceito de imortalidade. Com efeito, substitui este último (e é um substituto de qualidade inferior) pelo conceito de perpetuidade da Humanidade, que é o mesmo devir histórico do Espírito absoluto, que, enquanto imanente à sua historicidade, é Natureza. É esta a conclusão de todas as filosofias imanentistas, mas precisamente essa conclusão revela a incompreensão total do problema da imortalidade, entendida como perpetuação do homem no tempo através da perenidade da Humanidade (ou da História ou da Sociedade, como querem Feuerbach, Marx etc.), enquanto que a imortalidade é vocação (que responde à estrutura ontológica do homem) a uma finalidade que transcende o tempo e que nenhuma perpetuidade poderá jamais atualizar. O idealismo, que se apresenta como filosofia do Espírito, deste ponto de vista, degrada o espírito mesmo em natureza e é filosofia da Natureza tanto como o chamado "materialismo" da "esquerda hegeliana".

O fato de o homem ser autotranscendência faz com que ele, ainda segundo Hegel, seja "a enfermidade mortal" do corpo. O ir sempre mais além não pode prescindir do "processo animal", ao qual o espírito está unido; mas o processo animal é finito e por isso o homem individual morre: a autotranscendência do homem não pode deixar de levar à morte do animal, que, arrancado de sua particularidade ou de seu "lugar", desalojado por isto do dinamismo do espírito, enferma e morre. O espírito, que não se adapta ao dado e o transcende, obriga o animal a transcender sua natureza e por isso provoca sua morte. Mas através da morte do indivíduo (necessária para esta atualização) se atualiza o devir do Espírito; morre o homem, mas isso é o triunfo do Homem, isto é: do Espírito.

to absoluto, que se faz através da morte dos sujeitos singulares e é o único imortal ou, com mais propriedade, “perpétuo”, porquanto ele é a própria História, o Deus hegeliano que se faz através da morte dos homens, que, morrendo, se conservam nele, isto é: no Homem ou no Absoluto impessoal que é sua história e, em conclusão, o Estado prussiano. Na morte dos indivíduos se atualiza, se autolibera o Espírito absoluto, este imenso, monstruoso Animal enfermo, que é o Deus de Hegel, jamais saciado de sacrifícios humanos, igual a uma divindade bárbara, sempre necessitada da morte dos homens para curar-se de sua finitude intranscendível, num processo de autotranscendência ou de autonegação dos indivíduos; processo que, encerrando-o na história ou no tempo, faz dele algo finito indefinidamente finito e, portanto, sempre enfermo, já que deve acrescentar sempre algo a si mesmo. O Deus de Hegel é um enfermo crônico, sempre em cura e, por essência, incurável.

Insistamos ainda sobre o tema hegeliano de autotranscendência-autonegação, pela qual o homem transcende sua natureza dada, o animal, e, neste sentido, provoca-lhe a morte. A autotranscendência pode chegar até o risco, até o sacrifício da vida. Neste caso, o espírito provoca deliberadamente a morte do animal, que morre não por uma causa biológica imola-o. Não é desprezo da vida (como no caso de quem realiza uma obra muito perigosa, seguro de morrer) nem evasão; mais propriamente, é amor à vida mesma. Neste sentido, a vida é bela pelo risco, motivo pelo qual o amor ao risco é o próprio amor à vida. O risco é a transcendência do dado, a ponto de configurar-se como eleição da morte. O “herói” é precisamente quem desafia a morte, dá morte ao animal para exaltar o espírito, para autotranscender-se na autonegação su-

prema. Há uma diferença substancial entre o soldado comum e o herói; o primeiro padece a morte; o herói a elege, busca-a, desafia-a e a quer: desaloja o animal e o impele à morte. A morte voluntariamente heróica é sempre eleição, mas não é devida ao acaso nem imposta por uma situação. O senhor medieval, o capitão aventureiro, o cavalheiro errante, o conquistador, o pioneiro elegem a morte para os demais e para si mesmos: os outros são os servos de sua morte heróica, eles são os senhores da morte própria e da morte dos demais. O herói, que é também capitão-de-empresa, elege a glória e quer morrer por ela; ao mesmo tempo, elege a morte dos outros a fim de que morram por sua morte gloriosa. Daqui a exaltação do heroísmo, do “gesto excepcional” e irreparável, do desafio à morte, exaltação da autotranscendência do dado, da renúncia a “estar tranquilo”, do impor ao animal a saída do lugar natural para seguir o espírito na empresa perigosa e mortal. No fundo, este movimento dialético de transcendência do dado animal é próprio do homem, que é homem precisamente porque não é sua natureza dada, a pura espontaneidade ⁽⁵⁷⁾.

Se ficamos na linha da imanência, desfigura-se uma vez mais o problema da morte e da imortalidade pessoal do espírito. Inclusive quando a morte é eleita e heróica, não se supera o nível da morte e nela morre igualmente todo o homem. O problema não é o de “imortalizar-se” ou “futurizar-se” no tempo, mas sim o de se o homem é ou não por sua essência imortal; e se o é, a imortalidade não consiste na condição de um futuro histórico (o futurizar-se), mas sim num futuro mais

(57) — Para a morte na filosofia hegeliana, cfr. o profundo volume de A. Kojève, *La dialética e l'idea della morte in Hegel* (Turim, 1948).

além da história, que pertence sempre à história do espírito, que, no entanto, não é só temporal ou mundana.

A imortalidade histórica não é a solução do problema da imortalidade: ou o homem pertence todo ao tempo e, neste caso, qualquer que seja a morte eleita, está condenado à corrupção como qualquer outro animal, ou não pertence todo ao tempo, e então aquilo que há nele de imortal o é para realizar fins que não são temporais. Acrescente-se que só neste caso há imortalidade do espírito pessoal e não do impessoal Espírito absoluto. Tudo isto nada tem a ver com o perpetuar-se das gerações, com a lembrança dos descendentes, com a morte heróica, com os gestos excepcionais.

4. *Outros indícios da imortalidade pessoal do espírito*

Unamuno observa, justamente, que o problema “não é a morte, mas sim que *eu morra*”, ou seja: saber “se eu sou imortal”, porque desta resposta “depende toda minha vida”. Pois bem, este problema não o resolve o historicismo imanente e a dialética do Espírito absoluto, imanente ao devir histórico, com o qual se identifica. Com efeito, esta posição nega a imortalidade pessoal; confunde imortalidade e perpetuidade; e por isso não compreende que a imortalidade, uma vez provada, aspira à realização de um cumprimento historicamente não realizável e, portanto, qualitativamente diferente daquele do mesmo Pensamento puro ou Espírito absoluto, que é realização histórica.

A imortalidade pessoal, entendida em seu sentido autêntico e não desfigurado ou degradado, obedece a uma dialética bem diferente, na qual a tensão dos termos é condição de sua

implantação e positividade. Segundo esta dialética, que é a lei mesma do concreto humano, a morte é desejada, se bem que cada homem singular deva tratar de conservar sua vida terrena; e, portanto, em todo momento, ela é aceita como um acontecimento esperado; temida e ao mesmo tempo amada; sempre presente em cada ato da vida e contudo ausente da essência do espírito, com o qual não condiz a morte natural, mas que a exige para seu cumprimento (e, portanto, também deste ponto de vista do espírito, é natural a morte corporal); e é vivida como experiência interior, mas precisamente enquanto vivida, englobada (e transcendida) na vida espiritual, que ultrapassa o ciclo da vida orgânica.

Como espírito, o homem só pode pensar-se vivo, não já no sentido de não poder pensar-se senão como sempre vivente no tempo (em tal caso, a morte, que sem dúvida sempre chega, se apresenta como o absurdo, a irrupção desde o exterior, como disse Sartre, o qual, sendo hegeliano, é a crítica de Hegel), mas no sentido de que, como espírito, não pode pensar-se senão como sempre vivo, porque pensar morto o espírito é contraditório ou é pensar sobre o espírito de modo errôneo. No interior desta dialética, a morte se revela como a ruína do homem e ao mesmo tempo como sua libertação; sua derrota e sua vitória; como dor e como alegria; o fim e a esperança (não da imortalidade, senão do cumprimento do espírito imortal); como negação e como afirmação. Esta dialética, que implica nos dois termos em sua positividade própria e não dada pela pura relação dialética, se carrega de toda a tensão da vida concreta precisamente porque a assume na integridade de suas antíteses, da qual a síntese não é a negação de uma nem de outra, nem a recíproca exclusão, mas sua implicação positiva.

A morte, com efeito, é a ruína do animal e, por isso, da unidade substancial de espírito e corpo, que é o homem; a derrota, a mortificação de todos os seus projetos e designios no tempo; ela sobrecarrega o homem de toda a dor que se segue a tanta ruína; é o fim da vida terrena, a expulsão de sua morada no mundo. Tudo o que constitui o limite do homem, sua miséria e inacabamento, é como que absorvido na morte, que recolhe toda a insuficiência humana e a conclui, sela-a com o cumprimento definitivo da vida temporal. Por outro lado, sem esta ruína, o homem não poderia realizar seus fins: se não fosse desalojado do mundo, não se livraria dos limites do tempo, teria uma história carente da última palavra, a que autentica o sentido de todas as páginas de sua vida, sílaba por sílaba. O infinito objetivo, constitutivo de seu espírito e dele, como ente inteligente, impedido de cumprir-se plenamente no dom que o Ser lhe faz de si mesmo, seria um absurdo, um amor falso, que, como tal, tratando-se de um amor natural e essencial, implicaria em contradição. Por isso, a morte, que é ruína, é também edificação (não com o significado de morte “edificante”), enquanto determina a condição da realização integral do homem e de seus fins. A tensão espírito-corpo se restabelece em um nível mais alto, qualitativamente distinto e no qual a tensão mesma é paz e beatitude, é tensão de amor, que mais ama e mais anseia amar.

Como na morte convergem toda a miséria e o inacabamento do homem, que são por ela selados e, portanto, definitivamente consumados, assim nela também convergem todas as aspirações, as esperanças e as promessas do cumprimento e da plenitude da vida espiritual. Por um lado, a morte é a prova irrefutável do incumprimento invencível e constitucio-

nal do homem; por outro, é a única prova que, no momento em que se consuma o transe da vida temporal, põe o espírito em condições de esperar seu pleno cumprimento. A implicação dialética se faz sempre mais intensa e alcança o íntimo do homem: a morte é demonstrativa de seu inacabamento no tempo, mas, precisamente enquanto proporciona tal demonstração, o incumprimento do espírito, no tempo sempre incumprido e incumprível, é posto na única condição na qual é possível esperar seu cumprimento.

De um ponto de vista empírico (observável e verificável), a morte decreta inapelavelmente o inacabamento do homem no tempo; aquele homem está ali, morto: basta, é sem presente, passado e futuro. O tempo morreu para ele e ele está morto para o tempo; é sem tempo, não porque se haja elevado acima do tempo, mas porque, como vida orgânica, desceu abaixo dele: está ali, como pedra, planta, animal. O cadáver, como as coisas, não tem história. Mas precisamente o decreto definitivo de incumprimento no tempo faz desaparecer a ilusão imanentista, de que o homem realize seus fins no tempo. Desfeita a ilusão imanentista, a morte, desde o ponto de vista metafísico, precisamente porque decreta o incumprimento do espírito no tempo, cria a condição de seu cumprimento mais além do tempo. Toda concepção imanentista é uma concepção empirista do homem, da morte e da imortalidade.

Conhecimento filosófico significa entender, penetrar o sentido das “aparências”, além das aparências mesmas. Em nosso caso, elas, em seu imediatismo empírico, dizem que aquele homem está morto, cadáver, sem vida orgânica nem consciente. A consciência reflexa, além deste imediatismo e desco-

brindo seu sentido já não empírico, sabe que é precisamente porque aquele homem está morto e é cadáver que foi determinada para seu espírito uma nova condição: saiu da vida temporal para viver sua existência essencial. Por conseguinte, a consciência reflexa (e crítica) ante o morto diz que sua morte é vida, que a dor da morte é sua alegria, que a derrota é vitória. Esta é a dialética autêntica do espírito, do concreto humano e, por isso, lei e ordem objetiva de seu ser.

A morte é uma realidade dolorosa (e não ilusão) como morte do corpo; é aparência não verdadeira como morte do espírito, porque contradiz o próprio ser da morte; mas, como tal, é ainda realidade verdadeira, é o que põe o espírito na condição existencial (e a única existencial) de viver, além do tempo e da morte, para realizar a plenitude de si mesmo, se se lhe concede o dom dela. Parafraseando uma célebre passagem de São Paulo ⁽⁵⁸⁾, podemos dizer: se alguém sustenta que a morte natural do homem é morte de todo o homem, que viva no espírito pensando na luz da verdade eterna, a fim de que viva no tempo com a consciência da morte, que é consciência da imortalidade. E ainda mais: se alguém se considera imortal segundo o tempo, morre no tempo para adquirir consciência de ser imortal além do tempo e da morte, e não perpétuo nas gerações e na lembrança, que é mesquinha mundana, que não se pode comparar absolutamente com a imortalidade que é divina.

Lancemos ainda mais fundo nossa investigação, segundo nos indica a dialética morte-imortalidade.

Dizemos que a morte é “crise” da unidade substancial que é cada homem, a “ruptura” entre o sentimento fundamen-

tal de existir e o espírito; ruptura dolorosa, porquanto o corpo está unido, co-naturalizado com o espírito. Não é como se se soltasse um nu ou se saísse de uma prisão (segundo a imagem platônica, que não podemos aceitar), mas sim como o desfazer-se de um tecido, cujos fios, ainda que de diversas qualidades, estão entrelaçados. Com a ruptura da morte, o espírito perde seu suporte real; o corpo perde o espírito que o informava e morre como organismo. Com a morte, torna-se objeto, coisa; arrancado da vida do espírito, sua vida não se diferencia em absoluto de uma matéria qualquer. Deste ponto de vista, o cadáver é um corpo que é coisa diferente da que era como corpo vivente de um homem: Aristóteles diria que tomou nova “forma”. A morte rompeu a *sociedade* entre corpo e espírito; os dois membros que a compõem passaram a um estado qualitativamente distinto. O cadáver não existe por si (não sabe nem sente que existe); existe para quem o sente, para os outros; segundo o tipo de morte, não expressa outra coisa senão a paz ou a serenidade, o horror ou o desespero, isto é: o último ato de vida que o espírito imprimiu nele, mas o expressa petrificado, “fotografado”. *Meu* corpo deixou de ser meu; agora é um corpo, um composto químico.

Precisamente esta prova a que a morte me submete — arrancar-me de meu corpo, perder minha unidade substancial de homem, ver degradado *meu* corpo em *um* corpo qualquer —, justamente tanta miséria é necessária para que meu espírito (cuja atividade é superorgânica e, por isso, autônoma) saia do finito. É necessária a dolorosa ausência do espírito de seu corpo e do corpo de seu espírito para que este último seja posto na condição de estar presente inteiro e definitivamente com respeito a si mesmo (depois da morte não há distrações;

(58) — São Paulo, *I Cor.*, c. III, 18.

o *divertissement* se acaba), a fim de que experimente para que serve a imortalidade: se é para viver ou para morrer pela segunda vez, e desta vez *in aeternum*. A morte, em seu sentido metafísico, é sua ausência com referência ao tempo e sua presença no eterno, e nesta ausência-presença está o significado autêntico (e não degradado) da imortalidade. E então também a miséria do cadáver, daquela coisa inerte, adquire um sentido profundo: o impressionante mutismo de meu corpo, que já não é meu, está ali para testemunhar com sua inércia, parecida com um sonho selado pelo mistério, que meu espírito está cumprindo em outro lugar sua prova suprema e definitiva.

Scheler⁽⁵⁹⁾ — que entreviu esta relação dialética, mas sem aprofundá-la metafisicamente —, para provar que a vida humana tem implícita em si a orientação para a morte, afirma que esta é dada pela experiência vivida da troca de relação entre passado e futuro e pela consciência dela, que adquirimos vivendo. Com efeito, à medida que o homem vive, o volume do passado se acrescenta às despesas daquele do futuro, até que este último se torne nada; quer dizer: num dado momento, a margem da vida se restringe, as possibilidades realizáveis vão diminuindo até chegar a zero. Esta experiência se integra com outra que a acompanha: à medida que o futuro no tempo se restringe e esgota, ao homem se abre a possibilidade de outro futuro, e já não temporal. Por conseguinte, a orientação é dupla e unitária: à medida que minha vida, desenvolvendo-se, se orienta para a morte, orienta-se sempre mais para a imortalidade, pelo que, à medida que se restringe o futuro

(59) — M. Scheler, *Mort et survie* (trad. franc.), Paris, Aubier, 1952.

no tempo, dilata-se o horizonte no futuro fora do tempo, não sujeito a restrições e, por isso, infinito.

Ao fim de sua vida (em qualquer momento dela), o homem se defronta com o volume de todo seu passado e com um presente que, de um momento para outro, pode chegar a ser o realizar-se, no instante, da última possibilidade de futuro que lhe resta, isto é: aquele ato de vida que é sua morte. Neste ponto (que não é uma situação psicológica, mas sim metafísica), o volume do passado faz-se presente e cessa o volume do futuro temporal. O instante da morte é a presença de todo o passado e o nada do futuro temporal. A esse instante, que é toda a vida, nada resta para agregar: não se pode projetar no tempo e, por isso, é o zero das possibilidades temporais. E não se pode projetar no tempo porque ou não há imortalidade, e então este instante de vida, em que cada homem vive sua morte, é sem futuro, ou há imortalidade, e então o projetar já não ocorre no tempo, mas sim fora, muito além.

Portanto, a morte do homem, como um evento, pertence ao tempo e o homem cumpre-o no tempo; mas, como ato de morrer, está fora do tempo e, por isso, é absoluto: um ponto metafísico; se é tal, os índices para resolver o problema da imortalidade pessoal do espírito se tornam cada vez mais fortes e peremptórios: o ato da morte, que é ato espiritual e está fora do tempo, é já prova vivida da imortalidade do espírito que o vive, porquanto já é um ato que não pertence ao tempo e, portanto, está mais além das possibilidades da morte.

Esclarecidos estes pontos, tratemos agora de abordar o problema da imortalidade pessoal em toda sua complexidade tendo presente o homem integral e servindo-nos da dialética

da implicação que governa a vida do espírito. Resumamos antes todos os indícios e as indicações que até agora surgiram da investigação:

a) Entre todos os seres vivos, só o homem tem consciência de morrer (se ela lhe faltasse, o problema de sua imortalidade nem sequer surgiria); somente o homem *morre*, enquanto todos os outros seres *perecem*.

b) Se o homem tem consciência de morrer, a morte é um ato de vida, precisamente o de saber que o animal morre.

c) Se há morte para a consciência — pois de outro modo haveria o perecer e não o morrer — e se a morte é ato de vida da consciência, pode-se dizer, sem cair em contradição, que morre a consciência por meio da qual o homem tem consciência de que o animal morre e pela qual o “perecer” do animal é “morrer”? O instante da morte é atemporal porque é só presente (no qual se recolhe o passado), sem futuro temporal (a morte faz impossível todo projeto) e cujo possível futuro é extratemporal.

d) Uma coisa é a imortalidade, outra a perpetuidade: o espírito persegue fins supra-históricos; portanto, a imortalidade não é desejo de perpetuidade temporal, mas sim de vida mais além do tempo com vista a fins cuja realização não é temporal, não pertence de nenhum modo à ordem do tempo.

e) Só se o homem não é todo perecível, existe um problema filosófico da morte, isto é: de seu sentido e valor filosófico; de outro modo, ela é somente um fato empírico, o de comprovar a morte do organismo e precisar suas causas e suas leis.

Todos estes indícios (e outros que a investigação pode agregar) são indubitavelmente muito significativos, para que se possa omiti-los e deixar de utilizá-los todos, mas não provam ainda a imortalidade. Ademais, não esgotam os recursos da investigação filosófica, que os fará todos convergirem no momento dialético em que implica a prova, a qual só será dada por um engajamento total do homem integral, isto é: “racional”, em sentido concreto e não puramente formal.

O problema que colocamos é o da imortalidade pessoal do espírito e não o da eternidade do Pensamento (próprio do panteísmo em geral e do idealismo), que, no sentido panteísta — idealista —, comporta a negação da imortalidade pessoal na eternidade impessoal do Pensamento mesmo. Por outro lado, a imortalidade pessoal fica igualmente comprometida se o homem fica reduzido a sua espécie. É o perigo que corre Aristóteles (que já não é perigo, mas sim afirmação inequívoca no averroísmo), pelo qual, imortal, melhor dizendo: eterno, é o intelecto único que ou se identifica com Deus (e não se evita o panteísmo) ou não é outra coisa senão a essência intelectual, constitutiva como tal da espécie humana, da qual cada homem não é mais que determinação perecível. Aqui, a individualização só é dada pela *materia signata quantitate* e é negada (diferentemente de Santo Tomás, que, neste ponto, não é aristotélico e é antiaverroísta) a personalização.

O que ocorre é justamente o contrário: o homem tem uma existência pessoal absolutamente irreduzível à de sua espécie. Tomemos uma família animal: cada membro é um indivíduo, mas todos são idênticos; conhecer um deles é conhecer a todos; distinguem-se somente pelos acidentes inerentes à matéria de cada um deles. Estão individualizados, é certo (*este*

ção não é *aquele*), mas não são pessoais. Em outros termos, cada animal é sua espécie individualizada por alguns caracteres e, por isso, é redutível sem mais à sua espécie, precisamente porque carece de personalidade. Em troca, numa família humana, cada indivíduo não é idêntico aos outros, e não porque seja individualizado (os animais também o são), mas porque é ele mesmo, é conhecido em sua singularidade. Posso dizer que conheço, fora daquilo que os individualiza, todos os cavalos de uma cavalaria (e ninguém pensa em “apresentá-los” um a um), porque cada um deles é sua espécie; mas “conheço” somente os homens efetivamente conhecidos e frequentados, estimados etc. (e ainda resta-me sempre algo deles a conhecer). Em resumo, os animais têm uma individualidade e carecem de personalidade, que é própria do homem, de cada homem *singular*, porque só o homem é espírito, consciência pensante, vontade, liberdade.

No animal interessa somente a espécie e cada animal é só a individualidade material de sua espécie; no homem interessa sua singularidade e personalidade. O animal tem somente os caracteres exteriores que o individualizam; o homem é também *um* caráter, um espírito singular, irreduzível, é uma idéia “singular”, não a determinação ou a individualização de uma idéia-modelo ou de uma “forma”: como espírito, é criado singularmente. Esta personalidade irreduzível do espírito de cada homem nos permite expor o problema da imortalidade do espírito pessoal, do *meu*, do *seu*. A posição aristotélica (como a platônica) não é a de negação explícita da imortalidade pessoal do espírito, mas esta está comprometida (e para nós, implicitamente negada) por sua concepção “cosmológica” do homem.

Recolhamos ainda outro indício: quando o corpo se sente mal, o espírito se sente molestado nele; se o mal físico é duradouro e incurável, a moléstia aumenta a ponto de o homem desejar a morte. No animal, em troca, existe a moléstia física e nada mais: o animal não deseja morrer, qualquer que seja o mal que o atormenta. Querer morrer, porque no corpo se está enfermo e não há esperança de curar-se, é próprio do homem; somente o homem deseja sair do corpo, precisamente porque é espírito; e o espírito “quer ir-se”, “trocar de morada”, quando o corpo não é mais um órgão adequado. Há aqui o convencimento de que o corpo enfermo está já destinado a perecer, mas não de todo o pressentimento de que o espírito morra com o corpo, ainda que haja dúvidas. Desejar a morte é querer não sentir mais o corpo; não se deseja que o espírito morra, mas que troque de condição.

O animal (e no homem o corpo, considerado, abstratamente, separado do espírito) não sente, como dissemos antes, esse desejo, que é próprio do espírito. Nem pode senti-lo, porquanto não pode desejar (ainda que instintivamente) o próprio aniquilamento. O animal não tem alternativa: não pode ter uma condição distinta da que tem; é somente organismo e o organismo pode subsistir somente como tal e não pode sair fora de si mesmo. O homem, em troca, pode desejar sair de seu corpo enfermo, seja porque é consciência, seja porque pode pensar, ainda que morto o corpo, numa nova condição de existência. Neste sentido, pode-se dizer com Rosmini ⁽⁶⁰⁾ que “a alma intelectiva possui o sentimento da própria imortalidade”. A morte do homem que tem plena consciência de si vem acompanhada do desejo de desprender-se do corpo, que

(60) — A. Rosmini, *Psicologia*, 696, 699.

já não corresponde como órgão do espírito, desejo de morte física, que é ao mesmo tempo afirmação da sobrevivência do espírito (o homem deseja a morte para alcançar uma condição mais idônea para a vida de seu espírito) e, portanto, de imortalidade.

Poder-se-ia observar que, segundo este raciocínio, caímos em contradição com o que foi dito antes: se o corpo não se enfermasse nunca, o espírito não desejaria sair dele; então, a perpetuidade corresponderia à sua essência e seria idônea para a atualização de seus fins. De nenhuma maneira: ainda que o corpo não adoecesse jamais e regurgitasse de saúde, o espírito quereria trocar de condição e seria ele, com a tensão mais forte, a “enfermidade mortal” do corpo. Neste caso, a doença seria produzida pela saúde do corpo, que se transformaria num impedimento.

De novo, pois: o desejo da morte em qualquer caso está sempre acompanhado pela dor que provoca a ruptura. O espírito percebe o sentimento animal e, portanto, também o que o animal padece na morte; esta percepção (intelectiva) faz-lhe dolorosa e repugnante a morte do animal ao qual está unido. Sua dor está dada pela perda do corpo; ao mesmo tempo que a sofre, deseja, quando o animal é acometido pelo mal, sair dele. O homem encontra compensação pelo que perde (o sentimento animal) na conservação de sua atividade espiritual. “Perde, porém não perece; o animal perde tudo, perece”. Por isso, o perecimento do animal no homem não é perecer, mas morrer, porque o homem tem consciência do perecimento do seu corpo; e isso é o indício de que a consciência sobrevive com a atividade autônoma que lhe é própria.

O homem que se apegava ao corpo, ainda quando este é um instrumento gasto destinado à dissolução, considera-se quase perecível com ele; deixa escapar o que comporta a consciência, isto é: o indício de que o espírito tem uma atividade própria e, portanto, não dependente por essência da atividade orgânica do corpo, ao qual ainda está substancialmente unido.

5. *A “consciência” como consciência de imortalidade*

“Em cada ocaso, se o sol fosse consciente, julgar-se-ia imortal.” Este aforisma de Berkeley ⁽⁶¹⁾ é muito profundo, se se o entende bem. “Se o sol fosse consciente”; então são necessários entes pensantes para se julgarem imortais. O termo “se julgarem” está adotado no sentido mais forte: “se saberem”, serem conscientes, possuírem a verdade interior e objetiva da própria imortalidade: não “se crerem” ou “se considerarem” imortais, como se a consciência criasse a ilusão da imortalidade. Nem se trata de um puro desejo, que pode ser enganoso, se não corresponde a nossa estrutura ontológica; juízo precisamente significa consciência reflexa desta estrutura. Mais ainda: não se trata de “vontade de viver” ou de desejo da conservação individual, que é próprio da vida orgânica (reduzido ao chamado instinto de conservação); pois nenhum homem se julga imortal (e neste sentido o sol não se julgaria imortal, se fosse consciente) como indivíduo. O problema aqui é outro e esta é a pergunta: por que todo ente pensante “se julga” imortal precisamente enquanto pensante (não enquanto vida física, corpo, instinto vital), isto é: imor-

(61) — J. Berkeley, *Aphorisms*, Oxford, 1930, p. 80.

tal como espírito? (A vontade de viver, nesta questão, nada tem a ver.)

Para responder a esta pergunta, basta aprofundar a estrutura ontológica ou a natureza espiritual do homem. Com efeito, no aforisma de Berkeley, o sol se julgaria imortal se fosse consciente, isto é: imortal não em ou por sua natureza física, mas em e por sua natureza consciente ou espiritual; julgaria imortal a consciência com a qual julga e se julga. Formulemos, pois, esta primeira conclusão: a presença da consciência em um ente, qualquer que seja, faz nascer o problema da imortalidade, não de sua vida física (esse é o problema da perpetuidade), mas da consciência mesma, de sua estrutura espiritual.

Neste ponto, a distinção entre perpetuidade da vida temporal e imortalidade pessoal do espírito chega ao ápice da evidência: se a presença da consciência fizesse nascer o problema da imortalidade (perpetuidade) da nossa vida temporal, a consciência mesma não seria necessária para que o homem fosse imortal, porquanto a imortalidade (perpetuidade) seria essencialmente intrínseca ao organismo; a consciência não faria mais do que fazê-lo conhecedor de tal perpetuidade e não seria ela quem a constituiria, isto é: não seria a consciência o ato imortal e, portanto, o que faz com que todo homem, enquanto espírito, seja imortal.

A imortalidade é, portanto, um *desejo natural* próprio da natureza espiritual do homem (e só do homem na ordem natural) e concernente só a ela e não à vida orgânica. Desejo vão? Não, porque é “natural”, isto é: correspondente à natureza espiritual. Como escreve Santo Tomás⁽⁶²⁾, *impossibile*

(62) — Santo Tomás, *Contr. gent.*, III, c. 48.

est naturale desiderium esse inane. Portanto aqui: a) “natureza” é natureza espiritual; b) não se trata de um desejo qualquer, mas de um que expressa uma necessidade metafísica. Então, a questão é saber se o desejo natural da imortalidade pessoal do espírito corresponde ou não à estrutura ontológica deste e a expressa pelo que ela é metafisicamente. *O problema concerne à estrutura mesma do ser*.

6. *As provas clássicas da imortalidade e sua redução à prova metafísica*

Por antiga tradição, os argumentos demonstrativos da imortalidade pessoal do espírito (como os da existência de Deus, com Quem o primeiro problema está estreitamente ligado) se reduzem fundamentalmente a três: psicológico, moral e metafísico. O argumento, no fundo, é um só: o metafísico, ao qual se reduzem os dois primeiros e outros eventuais. Isto é: ou se demonstra que o espírito pessoal é imortal por sua estrutura ontológica e, por conseguinte, o é por necessidade racional ou lógica, de modo que é contraditório negar sua imortalidade; ou não se vai além do estado de ânimo, do puro desejo subjetivo, da exigência, que não são absolutamente demonstrativos (ainda que indicativos) e, portanto, não têm validade filosófica; mas sua contribuição deve ser integralmente recuperada sobre o fundamento da prova metafísica, ou seja: apenas se sabe, por necessidade lógica, que correspondem à estrutura ontológica do espírito.

Precisando bem este ponto, podemos dizer que, consignada a prioridade ao argumento metafísico, acrescentamos que não sustentamos em absoluto que o argumento psicológico e

o moral não devem ser levadas em conta, mas sim insistimos em dizer que sua força é dada pelo argumento metafísico; melhor dizendo, são o mesmo argumento metafísico, que se encontra em toda forma da atividade espiritual, aprofundada em sua estrutura ontológica. O espírito é um em sua essência, presente em toda forma de sua atividade, que, reconduzida a ela, se capta sempre em sua essencialidade metafísica. Isto permite, sem conceder nada às abstrações e sem desviar-se da exposição e argumentação lógica, desenvolver o argumento metafísico, não abstratamente e reduzido a um puro sistema conceitualista, mas em toda sua concretude e complexidade, como aquele que abarca todas as provas que nele convergem. É o que chamamos "prova integral", na qual converge tudo e nada se exclui, conforme com a dialética da implicação. Em outros termos, a redução dos argumentos psicológico e moral ao metafísico demonstra que neles se articula o mesmo princípio que torna válido o argumento metafísico; por outra parte, impede que se elimine deste último o conteúdo que drenamos outros dois.

Vejamos primeiro como se formulam.

1) O *argumento psicológico* funda-se sobre a experiência imediata, que atesta que nós somos espírito e que nossas aspirações essenciais são espirituais, como a tendência a conhecer a Verdade absoluta, a desfrutar do Bem supremo e de uma felicidade plena. Estas aspirações humanas e próprias de cada homem fazem com que ele não se satisfaça com nada: uma força interior, uma vocação fundamental, um eros indomável o empurra além de si mesmo, do tempo e do espaço, para a Verdade absoluta transcendente, a Perfeição. Como diz Platão, a alma tende a transcender o que é sensível; o

eros, que é esta superior aspiração, não se satisfaz senão com a visão do Ser em si, da Beleza em si, do Bem em si; e eros é necessidade de imortalidade, "plenitude" do corpo e do espírito.

Estas aspirações indicam que o espírito transcende o tempo e a contingência, o finito como tal. É evidente que tais aspirações indicam sua imortalidade, mas, para que tenham valor probatório, é necessário demonstrar que o espírito é imortal por sua natureza, por sua estrutura ontológica. Aquelas aspirações, por serem indicativas, desafiam o homem a propor-se o problema de sua imortalidade. É possível que tanto amor seja vão e este desejo ilusório?

Para responder a esta e a outras interrogações, não basta dizer: "existe a aspiração, portanto não é ilusão e o espírito é imortal", mas sim é preciso aprofundar na estrutura ontológica do mesmo espírito; se esta imersão leva a afirmar que ele é imortal por necessidade lógica, então aquelas aspirações indicativas são também probatórias e dão ao problema da imortalidade e à sua solução toda a concretude que pode dar o homem tomado em toda sua integridade. Não há problema metafísico que se torne abstrato: nele converge todo o homem e todo o homem dá uma resposta.

2) O mesmo raciocínio vale para o *argumento moral*, que se funda sobre a necessidade espontânea de uma justiça superior comum a todos os homens. No mundo, frequentemente o mal é premiado e a virtude castigada, condenada e até burlada. A justiça ofendida exige ser reintegrada; surge aqui a necessidade de uma justiça sobre-humana, divina e, por conseguinte, da imortalidade do espírito. Este argumento

é tão antigo como a injustiça humana (isto é: como o homem) e como o desejo humano universal de uma justiça reparadora.

O argumento, tomado em seu imediatismo, não só é fraco, mas também perigoso: corre o risco, pelo menos na consciência vulgar, de mascarar um egoísmo radical. O que quer dizer que o mal na terra é premiado e honrado, e a virtude castigada, enganada e desconhecida? Amiúde, significa que o malvado tem honras, riquezas, poder etc., que, ao contrário, são negados ao virtuoso, a quem está reservada a derrota no mundo. Uma justiça superior, deste ponto de vista, significa que aquilo que ao virtuoso é negado na terra lhe será dado na outra vida, como se o virtuoso aspirasse à posse dos bens materiais e neles pusesse a felicidade. Se assim fosse, não seria virtuoso em absoluto: o virtuoso que tem estas aspirações e uma semelhante sede de justiça pode ser qualquer coisa, menos virtuoso; sua sede é de egoísmo não satisfeito e ávido de tê-lo; e sede de vingança: deseja que se imponham ao malvado sofrimentos e privações centuplicadas, em relação às que ele sofreu. Mas isso é ser pior que os malvados, como o são os malvados insatisfeitos, não por amor à virtude, mas por impotência de fazer o mal e de obter recompensa.

Evidentemente, o argumento moral está purificado destas corrupções, de quanto de materialista e de egoísta lhe empresta a consciência vulgar, e que, naturalmente, ele mesmo não contém; antes, é, por essência, o oposto. Com efeito, ele se funda sobre o princípio do caráter absoluto dos valores morais, que exigem livre reconhecimento de parte da vontade, de acordo com a lei. Mas, assim apresentado, ele nos leva novamente ao problema metafísico do ser, do qual é um aspecto.

Por outro lado, precisamente a presença em nós destas ou outras tendências e aspirações leva-nos a indagar sobre a estrutura ontológica do homem; se esta, na investigação, resulta tal que o espírito é imortal por essência, então podemos dizer que aquelas tendências e aspirações testemunham sua imortalidade, são sua experiência vivida. Portanto, não são as tendências ou as aspirações que dão razão à imortalidade do espírito, mas sim é a profundidade da estrutura ontológica do homem que, dadas as razões, nos confirma objetivamente que aquelas tendências e aspirações a expressam e nos garantem que o homem não as teria se seu espírito não fosse imortal (por isso, elas são fundadamente indicativas). Em tal caso também elas adquirem uma validade objetiva, isto é: não são já tão somente psicológicas ou morais, mas metafísicas; ou, se se prefere, também os argumentos psicológico e moral são tomados metafisicamente.

7. O "primeiro ato intelectual" e o problema da imortalidade

"O homem é um sujeito espiritual"; sobre esta proposição todos podemos estar de acordo, porque não importa em prejudicar acerca das relações do espírito com o corpo. Sujeito espiritual quer dizer que pensa, raciocina, quer etc.: qualidade que, entre todos os viventes, encontramos somente nele.

Pensar é pensar algo; quer dizer: pensar é experiência que, como experiência interior, não necessita, de maneira alguma, de um conteúdo exterior ao próprio pensamento. Não há tampouco o abstrato pensar, mas sim o *eu penso*: o pensamento é sempre de um sujeito; dizer pensamento é dizer que um sujeito pensa.

O primeiro ato do pensar é, então, a consciência que o sujeito pensante tem de si como ente que pensa. Ter consciência de si é autossensibilidade: não é só sentir-me existir como pensar, mas saber que existo como ser pensante. *Eu sou*, que é ser e pensar; *eu sou pensante*. O *eu sou* é, pois, *experiência inicial, ontológica*. Se o ser não estivesse presente no pensamento, não existiria sequer o pensamento e eu não saberia que sou; o ser não é agregado de fora, mas é objeto interior do pensamento, cuja primeira especificação é o *sou* do sujeito pensante, isto é: o ato concreto da autoconsciência.

O homem pensa enquanto no pensamento está presente o ser, que é a *luz objetiva* do pensamento mesmo. Não se trata somente de uma iniciação lógica, mas sim ontológica: a luz do pensamento é o ser pelo qual é possível o juízo e o raciocínio e é, ao mesmo tempo, o constitutivo ontológico do pensamento, que, deste modo, é um pensar de um *eu*, isto é: de um ente existente, que, no ato primeiro do pensar, capta intuitivamente o ser em sua infinita potencialidade e, ao mesmo tempo, enquanto intuído, se apreende a si mesmo como sujeito real pensante ou autoconsciência. Portanto, o homem não poderia pensar, raciocinar, querer, sem a intuição intelectual fundamental do ser como idéia e objeto presente no pensamento. Este ato intelectual (intuição intelectual) não é redutível à forma do conhecer; é constitutivo do ser espiritual enquanto tal; é o que chamamos *intelligere* ou inteligência.

Intuição fundamental do ser: atividade inteligente e ser-objeto intuído não são separáveis; não há intuição sem o ser intuído e não há ser intuído (idéia) sem a inteligência na qual está presente; por isso, formam uma unidade. Contudo, o ser intuído não é redutível à intuição, à atividade inteligente;

de outro modo, não seria seu objeto (aquilo que faz objetiva a inteligência) e sua luz, mas sim a inteligência mesma, como subjetiva atividade de um sujeito; definitivamente, o ser seria forma de conhecer no sentido kantiano e não objeto da inteligência (dado a ela e não posto por ela) que é *objetiva*; e o ser, em sua infinitude potencial, faz do espírito capacidade infinita de pensar, de querer etc.

O que estamos dizendo se inspira muito de perto na posição de Rosmini, mas tem presente também, em seu sentido metafísico, o ato de Gentile, a quem, sem embargo, opomos uma concepção diferente do ato mesmo. Para Gentile a objetividade é inerente ao ato do pensar enquanto tal, que “põe” o objeto, o qual se resolve, portanto, na subjetividade; também para nós o pensar é ato, mas seu objeto primeiro, inicial, é o ser universal, não criado nem posto pela atividade do pensar, mas sim presente a ela; e é esta presença que faz com que o pensar seja e seja *ato objetivo*. Portanto, a inteligência é experiência interior do ser, seu objeto: *interioridade*, porque o ser é interior ao pensamento; *objetiva*, porque é seu objeto e, como tal, constitutivo do pensamento mesmo em seu ser pensamento objetivo. A inteligência objetiva é o ato intelectual primeiro, que torna possível pensar, querer etc.

Mas o homem não é só espírito; é também sentimento animal, existência, que é precisamente sentimento de si, ou *sentir fundamental*: o sentir fundamental e seu espírito são sua unidade substancial. O sentir do homem, porém, não é o puro dado corpóreo, porquanto o homem é *sentir de sentir-se existir*: a existência do homem é consciência de existir. Portanto, sentir como sentir que sente é sentir intelectual, pois é saber-se existente.

O sentir corpóreo atualiza a inteligência, especifica-a como inteligência deste sujeito existente, como ato de existir. O *eu sou* é a *síntese primitiva ontológica* do corpo e espírito (sentimento animal e primeiro ato intelectual), a unidade substancial que o homem é em sua singularidade concreta do espírito encarnado. Não há espírito nem saber inicial e conhecer racional sem a presença objetiva do ser como idéia: sem a intuição fundamental do ser, o homem não saberia que é (seria dado a si mesmo como o animal). Síntese primitiva ontológica de ser existencial e de ser como idéia, o homem é consciência de si enquanto é consciência reflexa de todo seu ser. O primeiro sentir é sentir-me como existente: o primeiro pensar é pensar-me como sujeito existente.

A essência ideal (constitutiva do espírito e presente em toda forma de atividade) está substancialmente unida ao sentimento corpóreo, o qual, não podendo apreender-se por si mesmo, seria sentir e não ainda sentir-se sentir, sem a atividade intelectual a que está unido. Portanto, o sentir-se sentir não pertence ao sentimento corpóreo, mas sim à ordem do *intelligere*; e, com efeito, é ato de consciência, autoconsciência. O homem apreende seu corpo com a inteligência objetiva (e, portanto, com o ato intelectual no qual está presente o ser como idéia), vale dizer: com um ato que transcende o puro sentir. A união do espírito e do corpo faz com que este último não seja somente sentido mas também apreendido. Portanto, não é que o espírito esteja contido no corpo em sua objetividade, mas que aquele contém a "essência" do corpo, ao qual está substancialmente unido.

Sem esta apreensão intelectual do corpo, teríamos o puro sentimento animal, o sentir, não a consciência de existir ou sen-

tir-se sentir. Por outro lado, dado que a essência do corpo está contida, como sua determinação, no ato do aprender intelectual, o *intelligere* excede o corpo e sua essência; por isso, o espírito não pode ser reduzido ou adequado ao sentimento animal.

Neste ponto, o problema dos dois termos do ente humano como ato primeiro se coloca de forma peremptória — o corpo e a inteligência do ser universal: qual dos dois é perecível?

O corpo é um organismo individualizado; sua desorganização é possível, seja pela ação das forças externas, seja por sua natureza intrínseca, quando o corpo cumpre seus fins ou a realização completa de si mesmo na ordem da natureza; não tem fins que transcendam esta ordem, que ultrapassem a possibilidade de realizá-los em seu ciclo vital. Em consequência, o sentimento animal do homem pode ser destruído.

Ao contrário, o ser universal, que é idéia, não pode ser destruído por forças externas ou naturais, nem tem em si mesmo forças que o aniquilem. A idéia, porém, enquanto tal, é objeto de uma meta ou de uma inteligência; não é criada pela inteligência, na qual está presente, mas não é sem ela, precisamente enquanto é inteligível. Por outra parte, a idéia do ser universal, objeto da mente, adere a ela não extrinsecamente, mas sim a constitui como mente ou inteligência.

Portanto, a indestrutibilidade da idéia é também indestrutibilidade da inteligência. Em outros termos: não pode perecer o ser universal intuído intelectivamente pelo homem, e, portanto, não pode perecer a inteligência que intui o ser que é seu objeto e pelo qual é inteligência; nem a idéia pode ser idéia ou princípio inteligível sem a inteligência, à qual constitui como tal.

O ato do pensar, que é a atualidade objetiva do pensamento, é o ato imortal ou a imortalidade da interioridade objetiva, isto é: do sujeito inteligente ou pensante. E porque o espírito é imortal, o homem morre, não perece: possui a dignidade de ter consciência do perecimento de seu sentimento animal e, tendo-a, possui ademais a dignidade de que o perecimento do corpo não seja para ele (e só para ele) perecer, mas sim morrer.

Esta imortalidade é de necessidade lógica, porquanto corresponde à natureza ontológica do homem; logicamente necessária não somente em sentido formal, mas também enquanto contradiz a natureza ontológica do homem que o espírito seja perecível. E é contraditório, seja pelo já demonstrado (a adesão do ser universal à inteligência que o intuitivo), seja pelo que se segue.

Dissemos que o corpo é perecível porque a atuação completa de seus fins ou sua perfeição é realizável na ordem da natureza; portanto, é perecível por necessidade lógica, já que é contraditório à sua natureza não perecer. Há uma correspondência perfeita entre os fins da vida animal e a possibilidade de atuá-los no curso de seu ciclo vital. Em troca, a perfeição completa, plena e absoluta do homem como espírito, e não do animal, não é realizável na ordem da natureza e na ordem do histórico; não o seria, ainda que o homem fosse perpétuo. Por consequência, o desenvolvimento e o cumprimento do espírito não têm no tempo, digamos assim, um ciclo adequado a eles; a correspondência é, pois, inadequada absolutamente; por conseguinte, é contraditório que o espírito morra. Não há nada no universo (nem sequer todo o universo), nada na história (nem sequer toda a história) que possa cor-

responder à "latitude", como escreve Rosmini⁽⁶³⁾, da idéia do ser infinito (como idéia) e, por isso, ao sentir, ao pensar e ao querer humanos, informados pela idéia do ser, dado que a luz infinita da inteligência tudo ilumina. Por consequência, o homem é capacidade infinita de sentir, de pensar e de querer: o espírito como tal é abertura ao Infinito.

O conhecer ou a perfeição intelectiva é minha abertura para o mundo: o *intelligere* ou intuição primeira do ser, pela qual o espírito é pensante, é abertura ao Infinito real. Mas o homem conhece porque tem inteligência do ser; portanto, o *intelligere* excede sempre o conhecer este ou aquele ente (todo o universo) e é estimulado por este seu excesso a buscar o Ser infinito, objeto da inteligência, impossível de encontrar no mundo, onde tudo é finito, mesmo o mundo em sua totalidade. Este excesso excede sempre a tudo e nada lhe é adequado; mas encontrar o ser que lhe seja adequado e que o acabe é seu fim supremo, sua vocação absoluta; por conseguinte, o acabamento do homem não é realizável no mundo. Aquele a quem busca transcende o mundo e ao próprio homem. A necessidade lógica, uma vez mais, exige que, posto que a essência do espírito é tal que não pode realizar no mundo seu cumprimento total, seja contraditório admitir que ele seja perecível. Nem o próprio homem pode realizar sua plena perfeição, porquanto ele não pode dar-se o correspondente à latitude infinita da luz de sua inteligência. O homem que intentasse dar-se por si o cumprimento de si mesmo se consideraria absoluto e necessário como sujeito, e não já relativo e contingente; isto é: teria a ilusão de ser Deus, Deus na terra,

(63) — A. Rosmini, *Antropologia*, l. IV, c., a. V.

no mundo, no tempo; o Deus do idealismo, que é a História, ou o do naturalismo, que é a própria Natureza.

É neste ponto que o problema seria novamente deslocado e de novo conduzido à ordem do mundo e do tempo; mas já demonstramos que o problema da imortalidade é de outra natureza e responde a outras finalidades. Por isso, só o Ser infinito, que lhe faz doação de Si mesmo, pode corresponder à latitude infinita da luz de sua inteligência; ou, em termos agostinianos, a Verdade absoluta em si, Deus, que é Verdade e não Idéia impessoal, correspondente à luz humana de verdade ou da verdade primeira presente na mente humana. Assim sendo, posto que o homem está constituído ontologicamente pelo ato primeiro intelectivo, isto ficaria incompleto, não seria plenitude do ato em ato se o espírito fosse perecível; mas isto contradiz a essência do espírito mesmo. Sua aspiração ao próprio cumprimento é natural no sentido mais forte (metafísico), isto é: seu fim lhe é inerente essencialmente, por necessidade lógica. Assim, também o argumento psicológico resulta válido, já que agora se acha demonstrado que ele também se funda no princípio metafísico.

Posto que o ato primeiro do *intelligere* é o mesmo horizonte infinito do ser, nenhuma coisa sentida, conhecida e querida pode atualizá-lo de todo; por conseguinte, é sempre um ato jamais esgotado por nenhum de seus atos; ato e não potência, mas jamais todo em ato e por isso capacidade infinita de atualização. A plenitude à qual aspira não é estagnação mas sim plenitude de sua vida, a atualidade em ato, que é, justamente, plenitude de vida e ainda tensão. Querer identificar a essência da plenitude absoluta com a estagnação é um paralogismo. Então podemos dizer que a realização do ato

primeiro, que é ato intelectivo ou intuição fundamental do ser, sempre especificado e nunca em forma total na ordem natural, pode ter sua atualização completa e ser ato em ato somente quanto lhe é doado seu objeto correspondente, que é o Ser absoluto.

Esta terminologia, que abertamente recorda a de Gentile, do ato gentiliano, é seu aprofundamento e, ao mesmo tempo, sua crítica mais radical.

Também para Gentile, com efeito, o pensar é pensar em ato, que dialeticamente se autoimpõe e se autonega em um processo perene de atualização de si, infinito. Mas, para o atualismo, a infinitude do pensar se cumpre e se atua na imanência do pensar mesmo, na historicidade, de modo que a História é o próprio Espírito, esgota sua infinitude: o devir histórico é a plenitude do ato. Daqui, pois, a imanência pura de Gentile e a negação da imortalidade pessoal do espírito. Observemos: ou o ato se esgota na historicidade e então só aparentemente é infinito e realmente é indefinido (isto é: um infinito que se acrescenta indefinidamente); ou não se esgota no devir histórico e neste caso o ato, negada a transcendência, não é mais ato, mas sim pura potencialidade, que jamais seria ato e, portanto, absurda potencialidade. De tal modo, o metafísico do ato resulta ser o metafísico do pensamento, como potência que não se dará em ato.

Chegando ao fundo de nosso raciocínio: o horizonte do pensamento é infinito e afirmar que se cumpra na historicidade é contraditório; se é infinito, não se cumpre no processo histórico, que não é infinito, mas sim indefinido no tempo; e se se cumpre, não é infinito. Para Gentile, o pensar é infinito pensar em ato e o Pensamento é o Absoluto. Se é assim,

não pode atuar-se plenamente na história, não pode coincidir com o desenvolvimento histórico; mas, por outro lado, o imanentismo metafísico exclui uma realização mais além do processo histórico; assim, o Ato, que é infinito, não é jamais todo em ato, e é Potência infinita.

As conclusões a que chegamos podem ser resumidas assim: o espírito, que está unido ao corpo, que surge no seio do corpo (o que não significa que seja produto de seu desenvolvimento), é ato imortal enquanto é ato intelectual primeiro do ser universal e, como tal, ato incumprível no tempo. Mas o fato de que seja imortal não importa por necessidade intrínseca em que realize seu cumprimento e sua plenitude no Ser real infinito: é só a condição necessária desse cumprimento. O homem é criado para a perfeição que é própria de sua natureza espiritual, mas precisamente porque é criado, no estado presente e sempre atual de sua condição, não pode realizá-la só por si, pois de outro modo seria o criador de si mesmo, isto é: Deus, e já não teria nada para conhecer ou querer. Por conseguinte, está chamado a aperfeiçoar-se, isto é: a fazer-se *pessoa* na prova da vida temporal e nesse dever é necessário empenhar-se totalmente, segundo a ordem do ser, que é luz de sua inteligência e lei de sua vontade: é criado, enquanto espírito, para uma perfeição supra-histórica e, portanto, é por essência imortal; mas desta última perfeição, pela qual trabalha toda a vida para seu aperfeiçoamento, ele não é a causa imanente. A si próprio não pode o homem dar Deus por si mesmo; Deus, porque quer, se dá a ele como o correspondente à latitude infinita do espírito. Ou seja: não pode “ver” o Ser infinito se o Ser ou Deus não Se oferece à visão da luz de verdade de sua inteligência, que é a infinita abertura do espírito, sua

infinita potência jamais atuada totalmente, se Deus mesmo não atua sua plenitude, não faz todo o ato dela mesma.

Esta é, em termos religiosos, a salvação espiritual, que é ato de misericórdia divina; afastar-se de Deus, que Se quer dar, é a perdição (que é ato de justiça), a morte espiritual ou segunda morte. Deus opera a absoluta perfeição do homem atuando no espírito inteligente, isto é: sobre aquele grau de perfeição ou de pessoa que cada inteligência singular se fez.

No curso de nossa argumentação temos usado indiferentemente duas expressões distintas: “o espírito é imortal” e “o ato intelectual primeiro é imortal”. Poderia parecer que identificamos “espírito” e “inteligência”, que é a intuição fundamental do ser universal. Não há identidade: o espírito abrange todas as formas da atividade do homem, inclusive o sentir, e, portanto, não consiste tão somente em inteligência, a qual, todavia, é luz de toda atividade espiritual e, por isso, o princípio constitutivo de todas as formas dela.

O espírito é pluralidade de atividade, mas o é enquanto está constituído, como ato, pela intuição da luz do ser ou ato intelectual primeiro, implicado em todas as suas atividades e, portanto, em cada ato seu. Este ato primeiro não é especificamente a razão, nem a vontade e, precisamente pelo fato de não estar especificado num modo de atividade, não é todo o espírito e este não é redutível àquele. Por outro lado, aquela atividade espiritual, que é o conhecimento racional, não seria sem a intuição do ser ou ato intelectual primeiro; nem seria a vontade, que também é atividade espiritual. O ato intelectual primeiro, pois, como está implicado em todo ato do espírito

e o ilumina, é o *horizonte objetivo* no qual o espírito desenvolve e atualiza sua vida, e sem o qual não seria espírito.

Mas o ato intelectual primeiro seria uma pura abstração (e, como tal, já no presente em ato em cada ato do espírito), se não se especificasse. Por isso, entra em relação com todo o homem e necessita de todo o homem — do ser integral do homem — para especificar-se. Sua primeira especificação ontológica é o corpo como sentimento fundamental e permanente de nossa corporalidade. Analogamente, todos os atos do espírito diretamente se conectam com ele e o especificam. Toda a vida do sujeito, ao qual é inerente, é uma especificação sua como aquela do mundo com o qual o sujeito está em relação.

E com isto nos vem ao encontro outro problema, que ainda está por aprofundar e por resolver: o da “personalidade” do espírito (ou da *imortalidade pessoal*), cujo desenvolvimento esclarece ainda melhor por que falamos indiferentemente de “espírito” e de “ato intelectual primeiro”. Demonstramos já que o homem não é redutível à sua espécie: cada homem singular é pessoa. É pessoa pelo espírito individualizado pelo corpo: espírito é personalização; corpo é individualização. O homem não dá a si mesmo o espírito, *mas se faz o ser que é* — *essa pessoa* — segundo os projetos de seu espírito, isto é: atualizando suas aptidões, capacidades e vocações. O desenvolvimento de sua vida espiritual é a personalização do próprio espírito: toda a vida espiritual o personaliza, faz dele *este* espírito, irreduzível a outro, inassimilável. O espírito se faz através de seus atos, que são atos pessoais e personalizados. O espírito é inseparável destes atos que o personalizam, são sua existência; sem embargo, o espírito não é simplesmente seus atos. Esta inseparabilidade e esta coincidência entre o espí-

rito e seus atos personalizantes não devem separar-se da essencialidade do mesmo espírito.

O espírito *não é* somente seus atos; dos quais, contudo, é inseparável. Por isso, é essência que atua em seus atos, dos quais se distingue sem separar-se; sua essência é o ato intelectual primeiro e o espírito é este ato primeiro e, portanto, é ato. Por outro lado, não é sem seus atos; portanto, podemos dizer que os atos pessoais, seus atos personalizantes, realizam a essência do espírito, que, atualizada em seus atos, não é separável deles. E isso não porque se dê este ou aquele ato essencial à essência como tal, mas sim porque eles, que especificam o ato primeiro ou a essência do espírito, são a existência de sua essência, sua personalização, que, por outra parte, é e é possível pelo ato essencial (primeiro) do espírito, do qual são a realização e, portanto, posteriores ao ato primeiro.

Neste sentido, a essência do espírito “essencializa” os atos espirituais, os quais, por sua vez, a *personalizam*. Os atos espirituais são, portanto, o modo pessoal e singular de atuar o espírito de cada homem singular, sua resposta *pessoal* aos valores. Há uma relação de reciprocidade entre ato primeiro e atos, ou se se quiser, voltando a uma terminologia clássica, entre o ser ou a essencialidade do espírito e seu existir, seu ser em atividade e em ato em seus atos, que são os *deste* homem, *desta* pessoa. Portanto, os atos personalizantes são inerentes à essência espiritual que os “essencializa” e que por sua vez é personalizada por eles, que são o modo singular ou pessoal de atualizar-se da essência (*os atos personalizam a essência; esta é essencialmente os atos*); segue-se que são inseparáveis e inapartáveis da essência do espírito, que é o ato primeiro sempre em ato como essência personalizada.

Daqui a conseqüência de que o espírito em sua essência — que, como se argumentou, é o ato imortal — é tal como essencialmente personalizado e pessoal. Portanto, é imortal o ato primeiro personalizado, o espírito pessoal ou a essência do espírito como pessoa, aquele que se atuou (sem ser jamais a plenitude de sua atualidade), segundo suas aptidões, tendências e vocações ou em desconformidade com a ordem do ser, até o momento da morte, que é o último ato personalizante do espírito, no qual ele está presente, tal como se fez e com o qual se cumpre o processo de sua personalização, sem que haja nada que tirar nem que agregar. Com a morte, o espírito personalizou definitivamente sua essência e essencializou sua personalidade. Como dissemos, todos os atos do espírito (racionais, morais etc.) são possíveis pelo ato intelectual primeiro ou intuição do ser universal, cuja latitude infinita tem como fim o Ser infinito; assim, nenhum ato do espírito é adequado ao ato intelectual primeiro; especifica-o, sem que nenhuma especificação (ou todas juntas) possa atuá-lo de todo, fazer com que seja ato plenamente em ato.

Portanto, o ato intelectual primeiro excede todo ato espiritual que o especifica. As vocações particulares são estimuladas desde dentro pela vocação fundamental e única universal (enquanto constitutiva da essência do sujeito humano), que é o mesmo ato intelectual, presente em cada uma delas, sempre em busca de seu cumprimento. É ele que estimula o dinamismo interior de toda a vida espiritual, a qual não é mais que um conjunto de respostas inadequadas a esta vocação fundamental, e todas unificadas na unidade e identidade do espírito. O espírito se personaliza em sua atividade, isto é: nestas respostas; porém o espírito se atua no horizonte do ato inte-

lectivo primeiro, ou da vocação fundamental, que lhe é intrínseca e o constitui; então, este último é intrínseco a cada vocação parcial. Por sua vez, a vocação fundamental está personalizada pelas atividades do espírito, que são, portanto, o modo pessoal de cada homem de responder a ela, seu ser pessoal diante do Ser infinito, que é o fim do ato intelectual primeiro.

Personalizar-se significa processo de perfectibilidade através dos valores que cada homem expressa, segundo suas aptidões ou vocações, isto é: uma vez mais, especificação da intuição fundamental do ser em sua infinitude. Portanto, por um lado, posto que isto é a vocação fundamental e universal, a atividade espiritual é personalização desta vocação (meu modo pessoal de responder ao Ser) e, por outro, como o ato intelectual primeiro é a latitude infinita do espírito, a perfeição do homem, de cada homem singular, fica sempre incompleta, excede a realizada e realizável na vida terrena: pode ter seu cumprimento só no Ser infinito. Mas esta perfeição não pode ser dada a si mesmo pelo homem, se o Ser mesmo não a dá, se não intervém para dá-la. Isto prova também que a imortalidade o é do espírito pessoal: personalizar-se é aperfeiçoar-se sem lograr jamais cumprir a plenitude do próprio aperfeiçoamento, que é dado pela atuação plena da vocação fundamental; a atuação da perfeição da natureza espiritual de um homem não seria tal se não fosse o cumprimento de seu aperfeiçoar-se; mas precisamente isto é seu personalizar-se — portanto, a perfeição plena (o dar-se do Ser infinito à inteligência) o é do espírito pessoal, do espírito como se atuou e se aperfeiçoou.

Assim, dizer “imortalidade pessoal do espírito” ou “imortalidade do ato intelectual primeiro” é dizer a mesma coisa,

porquanto este ato está presente em toda forma de atividade espiritual, da qual constitui a luz e a latitude que estimula o dinamismo daquela até a perfeição plena, que é a perfeição daquele ato intelectual primeiro e, com ele, do homem; e, por outro lado, precisamente porque está presente em toda forma de atividade espiritual, é o que faz o espírito capaz de aperfeiçoar-se (com efeito, o faz capaz de pensar, de querer etc.), isto é: de personalizar-se. Portanto, é imortal o espírito como ato intelectual primeiro, mas, como este ato informa toda sua atividade de personalização, é imortal o espírito pessoal.

O aspecto positivo da atividade espiritual não deve separar-se do negativo; também as respostas em desacordo com a ordem do ser (o mal que cada homem cumpre) entram no processo de personalização: o homem se personaliza através de todas as respostas de que é responsável, tanto das que o encaminham para sua perfeição, como das que a dificultam ou a negam.

8. O problema da imortalidade "pessoal"

Como sabemos, a inteligência é intuição do ser universal e todo ente é percebido na intuição do ser; portanto, há intelecção intuitiva e conhecimento perceptivo. A intuição fundamental do ser universal excede infinitamente cada percepção intelectual, cujo conteúdo é sempre um ente finito; excede também a percepção de meu corpo, com o qual está substancialmente unido. A percepção intelectual é tal enquanto especifica a intuição do ente universal, mas já não é o ato intelectual primeiro, mas sim ato racional ulterior, graças ao qual o espírito percebe o ente real no ser universal intuído. Então o ato intelectual primeiro, enquanto excede toda percep-

ção e enquanto é o princípio do conhecer racional e do querer, ultrapassa e domina todos os atos do espírito, do qual é constitutivo essencial, como primeiro ato do ente pensante, do sujeito humano, e no qual são todos os atos. Por isso, é princípio.

A morte é a ruptura substancial ou a desunião entre espírito e corpo. Em consequência, com a morte natural, o espírito cessa de *perceber* o corpo (sentido) e todo outro corpo (desunido de seu corpo, já não pode perceber nenhum corpo), mas não cessa de intuir o ser universal, que, enquanto tal intuição (que é princípio), é superorgânico, autônomo e independente do corpo e da percepção de qualquer corpo. O ato intelectual primeiro não é somente função, mas também "essencialidade", *esta* essencialidade *deste* sujeito pessoal; à morte sobrevive, portanto, o ato intelectual primeiro personalizado, o espírito pessoal: a vida espiritual em sua integridade e totalidade, tal como se personalizou.

É certo que a morte implica em mutação na natureza do homem, que, com ela, perde um dos dois termos de sua unidade substancial. Mas, apesar desta mutação, o princípio intelectual permanece idêntico a si mesmo. A mutação é substancial, enquanto pertence à unidade substancial, mas não é pessoal e por isso a substancialidade pessoal fica idêntica a si mesma, conserva-se como princípio intelectual primeiro, que, como tal, não depende do corpo. O que o homem perde com a morte é sua individualidade corpórea, não sua personalidade.

São dois os atos fundamentais (ontológicos) do espírito unido ao corpo:

1) o ato com o qual sente seu corpo e nele é ainda um todo com o princípio sensitivo, está como que inserido e in-

distinto (no recém-nascido o espírito é ainda um todo com o corpo);

2) o ato com que intui o ente universal.

Este último é um ato complexo: a intuição fundamental é ato intelectual de um sujeito pensante, de um existente; portanto, é ontologicamente especificado pela relação com o sujeito ao qual é inerente, no qual está encarnado. A intuição fundamental é ao mesmo tempo consciência de que existe o sujeito pensante, do qual é intuição. Ter a intuição do ser universal é ter consciência de que existe o sujeito que intui, é um ato complexo originário, sintético. Refletindo sobre ele, da síntese ontológica originária passa-se à percepção intelectual, o que vale dizer que o existente tem percepção ou consciência reflexa de si como sujeito, isto é: que percebe seu corpo, ao qual está unido seu espírito.

Isto não significa que o ato intelectual primeiro necessite do sentimento corpóreo para subsistir, porquanto, como ato intelectual primeiro, é independente dele (é princípio). A contemporaneidade dos dois elementos ou a síntese primitiva ontológica está dada pela unidade substancial de espírito e corpo. Então, com a morte, o princípio sensitivo se desune do espírito e, uma vez desunido, deixa de ser um princípio humano: mas subsiste o ato intelectual primeiro, o qual, como princípio, é substancialidade, independente do corpo. E assim como ele essencializou todos os atos da vida do homem (do qual é princípio), os quais, por sua vez, o especificaram e personalizaram, subsiste como princípio substancial e pessoal. A morte não lhe traz modificação alguma, se bem que seja certo que

ela modifica substancialmente a natureza do homem: a união substancial entre espírito e corpo.

A análise que estamos fazendo das provas da imortalidade da alma, colocada sobre bases metafísicas, evidencia que toda prova que tenha sentido e valor teórico e não se limite ao campo psicológico ou de simples exigência, funda-se sobre a verdade ontológica de que o homem é unidade substancial de espírito e corpo. Esta unidade substancial, como nós a entendemos e segundo foi visto, é constitutiva do homem e ao mesmo tempo lhe é dada na forma de uma percepção natural imanente da própria corporalidade; mais exatamente, é percepção intelectual do próprio corpo de cada homem. Neste sentido, a união substancial é percepção intelectual de si mesma. Mas enquanto toda outra percepção intelectual não é necessária (não é necessário que eu perceba intelectivamente este ou aquele ente) e não é inicial, a percepção natural imanente (precisamente porque é imanente) do próprio corpo (de cada homem o *seu*) é a *única absolutamente necessária*, e não é particular ou acidental, daquelas que podem ou não podem ser, mas sim é *inicial*, isto é: a primeira, como aquela que é a percepção fundamental da mesma natureza ou realidade do homem.

Com efeito, o princípio ou ato intelectual primeiro não pode deixar de perceber o corpo ao qual está unido e que é precisamente o *seu*, aquele do qual não está separado e do qual não se pode desunir senão com a morte. O princípio de que o homem é "espírito encarnado" faz com que a *união substancial espírito-corpo seja a primeira e a única necessária percepção intelectual e, neste sentido, também ela substancial*

A percepção limita o sentimento animal que toma como seu próprio ente aquele ente com o qual forma união e pelo qual *é o ente que é*. A natureza muito particular deste ato perceptivo, no qual o conteúdo real não é dado do exterior, mas sim está unido substancialmente ao ato mesmo do perceber, do qual é o suposto, consiste no fato de que aqui o ato intelectual primeiro percebe ou conhece intelectivamente o ser também no grau de sentimento animal, como *seu próprio* sentimento animal, ademais de percebê-lo também na forma de ser ideal, moral, estético etc.

Mas se o ato intelectual primeiro percebe o sentimento animal ou se percebe a si mesmo como sujeito existente corpóreo, isso significa que o conhece e, se o conhece, participa dele; precisamente porque participa dele, o ato intelectual primeiro é inerente ao sujeito enquanto conhece seu corpo como sentimento fundamental e enquanto forma unidade com ele. Nesta percepção intelectual corpórea imanente, está então o vínculo mesmo de união do espírito com seu corpo, pelo qual o homem é esta unidade substancial. Se cessasse a percepção intelectual imanente do sentimento animal, o eu, o sujeito, deixaria *ipso facto* de ser a unidade que é e, com isso, mesmo de ser o que é. O homem não se sentiria uma unidade mas sim uma dualidade, não já um espírito encarnado, mas um corpo e um espírito, do mesmo modo que, ainda percebendo-o, não sente formar uma unidade com qualquer outro corpo que não seja o seu. Neste caso, o homem ignoraria sua natureza: seu corpo não seria mais o seu e se sentiria por conta própria como puro sentimento animal; seu princípio intelectual se entenderia indeterminadamente por si só como ato intelectual puro.

É a percepção intelectual natural imanente do sentimento animal que faz com que corpo e espírito não estejam separados mesmo sendo distintos; sem ela, o homem seria uma animalidade e *também* uma inteligência; uma dualidade, não uma unidade substancial; não seria um animal inteligente.

9. “Alma” e “espírito”. “Individualização”
e “personificação”.

As considerações que vimos fazendo adquirem particular significado se se tem presente que o sentimento animal do qual se fala é o equivalente do que na filosofia tradicional é a “alma sensitiva”, que inclui também a alma vegetativa ou nutritiva. Não nos afastamos da tese metafísica da “distinção real” e “união substancial” de “alma sensitiva” e “alma racional”; distinção real pela qual o princípio intelectual primeiro não é o sentimento animal, e vice-versa (e esta distinção está dada pela percepção natural imanente, fundamental e inicial); mas sim que os dois princípios, por esta particular percepção, formam uma unidade substancial, embora permanecendo realmente — ontologicamente — distintos.

Sobre esta base se aclara e se justifica a distinção entre corpo e espírito. O espírito é vida do corpo; neste sentido, é “alma” do corpo e, portanto, sua “forma”; portanto, é *alma* somente no sentido de que é vida do corpo. Por conseguinte como pura alma que “anima” o corpo, o espírito está ligado a ele e está ligado nos limites desta função de animação de seu corpo. Portanto, considerado somente como alma ou vida do corpo, no fundo, o espírito é alma somente enquanto é

vida de seu corpo. Morto o corpo do qual é vida, produzida com a morte a crise ou ruptura da unidade substancial, o espírito não é mais vida de seu corpo e de nenhum corpo.

Como é possível provar, por necessidade lógica, que o espírito *sobrevive* à morte do corpo, se é “forma” ou “alma” dele, isto é: *vida* do mesmo corpo? Se é vida do corpo e o corpo se desune dele, como pode ser ainda vida? Daqui a dificuldade em falar de imortalidade do espírito, uma vez que se identifica com a alma, vida do corpo. Se o espírito é somente alma ou princípio “animador” do corpo, segue-se logicamente que sua vida cessa com o cessar do corpo, do qual é vida. Partem daqui as críticas às posições metafísicas tradicionais concernentes à imortalidade da alma, desde Pomponazzi até Gentile, que, por outro lado, voltam às mais antigas interpretações de Aristóteles, cuja doutrina acerca da alma e de sua imortalidade é extremamente ambígua.

Cremos que as dificuldades nascem do caráter equívoco do termo “alma”, que precisamente pode ser entendido como princípio de vida, tanto vegetativa ou animal como intelectiva. Não é fácil livrar o termo de seu sentido equívoco e, sobretudo, de quanto de “animista” inclui em seu significado, e, portanto, de naturalista, de cosmológico (princípio de vida da natureza ou do cosmos, energia vital universal etc.), de acordo com o qual há também uma alma das plantas, uma dos animais e outra própria do homem. Sabemos muito bem o que a tradição pretende dizer e com quanta precisão e exatidão; mas sabemos também que “alma” pertence à tradição filosófica grega, que não conheceu o conceito de personalidade e, com isso, o de espírito. Eis porque preferimos falar de espírito e de sua

imortalidade, mais que da alma; o equívoco assim desaparece: o espírito é somente do homem.

Sobre este ponto, o pensamento moderno, e sobretudo o idealista, trouxe aprofundamentos que devem ser levados em conta. O espírito é também alma, porém isto não é mais do que um modo seu de ser, sem que o espírito se reduza ou se identifique com este modo de animar. O espírito em si, constitutivo do ato intelectual primeiro, não é somente alma ou vida do corpo, mas também é vida para si mesmo, mesmo quando deixa de animar o corpo. Como tal, enquanto vida para si mesmo, princípio de vida espiritual para si mesmo, é imortal para si e por si.

Esta distinção entre alma e espírito (que não são dois, mas um mesmo princípio) elimina a possibilidade de identificar o espírito com a alma como princípio de vida, de movimento etc., e permite afirmar que a imortalidade é do espírito pessoal.

O homem é capaz de atos espirituais (o pensar, o conhecer, o querer etc.) e a experiência mesma atesta esta capacidade, ainda que tais atos não prescindam do corpo. O espírito, pois, enquanto princípio de atos espirituais, é *imaterial*: o princípio da espiritualidade, como tal, é imaterial. Nossa própria experiência de consciência atesta que o espírito não é material ou corpóreo. Santo Agostinho argui a imortalidade do espírito a partir da consciência da própria consciência: não temos consciência de que a consciência mesma seja material. A consciência, refletindo sobre si mesma, não tem consciência de ser fogo ou ar, e de nenhum modo algo corpóreo; então se conhece como um princípio distinto do corpo. Esta consciência de diversidade substancial é intrínseca à consciência mes-

ma, motivo pelo qual ter consciência da consciência é ter consciência de que a consciência tem uma essência distinta da do corpo.

Para afirmar outra coisa, é necessário admitir que esta consciência da consciência como distinta do corpo é falsa, isto é: que contradiz sua essência, que ao contrário é matéria; ou seja: é necessário contradizer a consciência, que tem plena consciência e experiência interior de que é capaz de atos espirituais. A imaterialidade do espírito implica em sua incorruptibilidade.

Neste ponto, a solução do problema da imortalidade do espírito pessoal alcança a evidência metafísica, que é a mesma evidência do ato intelectual primeiro. Ele é princípio de toda vida espiritual e a ordena à luz do ser constitutivo de toda a atividade espiritual. O espírito é “alma” enquanto é vida do corpo e é tal enquanto está unido substancialmente a seu corpo; é substância espiritual constituída pelo ato intelectual primeiro, que é a intuição fundamental do ser universal: é razão como percepção intelectual dos entes reais no ente universal; é vontade como ato de reconhecimento do grau de ser de todo ente na ordem universal do ser.

10. *A morte como “condição” de um futuro extratemporal do espírito*

O dinamismo do espírito, ordenado segundo o ser por sua estrutura essencial, faz entrar a morte em seu próprio processo de ordenação do ser. A prova da morte é a prova através da qual o espírito deve passar para realizar sua perfeição total. Deste ponto de vista, a morte não é o contrário da

vida, como disse Platão, que reduz o espírito à alma ou ao princípio do movimento. A morte é o contrário da vida do corpo, mas não do espírito, porquanto só pela morte o espírito é colocado em situação de cumprir seu processo de aperfeiçoamento. A antítese morte-vida (alma) está ainda ao nível de uma concepção naturalista do espírito. Na verdade, a morte, enquanto provoca a crise ou ruptura do composto humano corpo-espírito, põe a vida espiritual na condição de cumprir-se. Ela, portanto, não é o contrário, mas sim a condição do cumprimento da vida do espírito, isto é: aquela pela qual é possível (e só possível) uma plenitude de vida. Esta verdade a expressa um versículo estupendo do *Cântico das Criaturas*, onde São Francisco de Assis se refere a “nossa irmã, a morte corporal”: a morte, inimiga do corpo, irmão do espírito.

Santo Tomás⁽⁶⁴⁾ assinala que cada sujeito possui a individualização da mesma maneira que possui a existência: assim como não há sujeito sem existência, tampouco há sujeito sem individualização (os dois conceitos têm o mesmo peso metafísico). No sujeito humano, o ser do espírito é pessoal (dizer homem e dizer sujeito impessoal é contraditório); a personalidade define, pois, no sujeito humano, sua existência, do mesmo modo que em cada sujeito a define a individualidade. Portanto, a sobrevivência do ser espiritual implica na de sua personalidade. Em outros termos, a consciência é um modo fundamental do ser: eu sou como consciência. Se minha consciência perecesse, pereceria minha personalidade; eu não teria consciência de sobreviver, e o que sobreviveria seria algo muito diferente, não-eu. A consciência é a afirmação de mim

(64) — Santo Tomás, *Quaest. disput., De anima*, I, ad resp., ad 2.

mesmo como ser (é um modo do ser) e como pessoa (a consciência não é abstrata ou impessoal, mas sim de um sujeito); se a personalidade perecesse, portanto, automaticamente pereceria a consciência. Mas a consciência não pode perecer porque é um modo de ser; então a sobrevivência impessoal de uma consciência impessoal resulta ontologicamente absurda: negar-se-ia o ser de sua essência.

Sobre esta base, pode-se reconquistar outra prova da imortalidade — deixada em suspenso por nós —: a moral, que se funda sobre a aspiração humana a uma justiça superior. Recuperamo-la não como exigência mas sobre base metafísica. Com efeito, a exigência universal de uma justiça superior se funda sobre a perfeição e eternidade do ser presente no ato intelectual primeiro como luz e presente à vontade com norma segundo a qual a vontade mesma deve querer e amar tudo no ser. Pois bem, o homem, para amar e querer tudo no ser, deve amar também a perfeição completa de seu ser, que não é atuável em vida. A aspiração à justiça superior é, pois, aspiração ao cumprimento do próprio ser. Também a prova empírica e própria da consciência comum — que Cicero faz sua —, relativa ao consenso universal, torna-se aceitável. O consenso não é probante, mas corrobora como testemunha, mesmo na consciência humana imediata, da estrutura ontológica do homem, e própria de todos os homens, cada um dos quais aspira ao cumprimento do próprio ser. Pode-se dizer o mesmo do sentimento pessoal da própria imortalidade, que o homem manifesta nas ações e nas obras, até com o suicídio, do qual, com efeito, só o homem é capaz. Estas experiências imediatas são índices daquele princípio metafísico sobre cujo fundamento demonstramos a imortalidade do espírito.

A morte nos resultou a condição necessária para realizar nossa plenitude espiritual. A imortalidade tem como condição a morte; sem a morte haveria perpetuidade, não imortalidade. Portanto, a morte, que é o contrário da vida corporal, é a condição da vida extratemporal.

A repugnância à morte, que parece natural, não é própria do espírito mas sim do corpo. Agride o espírito não em si, como essência, mas enquanto unido ao corpo. Ao espírito a morte não repugna por essência, porquanto lhe é estranha. A rebelião mais intensa contra a morte está representada pelo esforço de não pensar nela: neste caso, o instinto vital é suficientemente forte para obrigar o espírito a querer esquecer a morte, que, no entanto, ele, por essência, não teme. E a força do instinto vital é apego a esta vida e a este mundo: o amor de si e do mundo até o desprezo de Deus, o amor de Deus até o desprezo do mundo e de si. “Desprezo” não, que implica ainda num resíduo de concepção platônica, que leva a uma solução por exclusão. A dialética da exclusão deixa escapar a integralidade, que é recolhida pela dialética da implicação, a qual não pretende expulsar a morte da consciência, mas sim submetê-la, isto é: aceitá-la como morte corporal e como cumprimento do espírito. A repugnância subsiste enquanto a morte do corpo pesa no homem que está unido a ele, porém a morte não subjuga o espírito e sim o “abraça”, o inclui em si como ato espiritual, aquele pelo qual lhe é “irmã”, porquanto o põe na condição de atualizar sua vocação fundamental.

Realiza-se, assim, no ato da consciência o que podemos chamar a submissão do espírito à morte (aceita a ruptura dolorosa) e da morte ao espírito, que a ultrapassa e a acolhe

como condição da imortalidade. Somente assim se equilibram o amor pelo mundo e o amor a Deus. Enquanto a morte não for concebida como condição de imortalidade, é impossível superar realmente o temor da morte e fazer desta superação uma verdadeira experiência de vida e não uma simples e sofística superação verbal. Epicurismo e estoicismo, com seu pretendido desprendimento do mundo, são artifícios mentais: se toda minha vida é no mundo, como desprender-me com indiferença da vida do mundo? Se esta é a única possibilidade da vida, como convencer a vida a se manter tranquila diante de sua negação?

A capacidade do espírito de subjugar a morte deve-se à essencial independência do espírito pessoal com respeito às funções orgânicas. O ato espiritual não é essencial ao desenvolvimento da vida orgânica, que pode atuar também sem o espírito. E então quem sustenta que não é possível a imortalidade pessoal do espírito porque o espírito não pode sobreviver à morte do organismo, sustenta implicitamente que as funções espirituais não são independentes da vida orgânica, enquanto que esta é autônoma porque pode subsistir sem a vida espiritual. Uma posição de tal gênero constitui, pois, uma completa inversão da relação hierárquica que há entre a vida orgânico-animal e a vida espiritual. Deste ponto de vista, o próprio idealismo termina por conceder autonomia à vida animal e não à espiritual, o que no fundo é admitir a superioridade da vida animal sobre a espiritual. Neste sentido, o idealismo não é espiritualismo, como diz ser, mas materialismo.

A pessoa espiritual é metafisicamente autônoma com respeito ao organismo: nem valeria dizer que a pessoa espiritual ou melhor: o espírito pessoal, depois da morte, é invisível e,

portanto, não experimentável, e concluir que não sobrevive. O espírito pessoal é sempre invisível, também quando o homem está vivo; não é objeto de percepção sensível, não é capável em uma sensação material nem verificável através de uma prova de laboratório. Quem nega a sobrevivência do espírito pessoal, pelo fato de ser invisível, nega também o espírito, inclusive quando o considera em vida unido a um corpo; nega simplesmente sua existência, posto que o espírito é sempre invisível. Mas sustentar isto é ser desde logo materialista, postular que existe somente o que se pode ver ou tocar, e negar *a priori* que possa existir algo não sensível.

A tese da independência essencial do espírito com respeito às funções orgânicas está confirmada também pela comprovação de que os atos espirituais não são relativos, em sua validade, às funções orgânicas como tais. A verdade matemática $2 + 2 = 4$ é verdadeira independentemente das funções orgânicas do sujeito. É próprio da verdade somente o ser pensada; e ela corresponde ao ato do pensamento, que tem como objeto a verdade. A verdade pertence, pois, ao ato do pensamento, ainda que esteja unido a um corpo; e a verdade é verdadeira independentemente da vida do corpo. Ademais, o próprio erro (ainda no caso extremo e sem sentido de que tudo seja erro, e o homem não possa conhecer verdade alguma) é ato espiritual; mesmo o ato com o qual se capta o erro e o próprio erro reconhecido como tal é ato independente da vida orgânica. Portanto, não pode morrer o ato do pensamento se até aquele ato pelo qual se desvia de si mesmo, através de um pronunciamento de total falsidade, é independente de sua vida orgânica. (Por outro lado, esta proposição extrema — tudo é falso — é absurda, porque em tal caso é verdadeiro

que tudo é falso, e então existe o *verdadeiro*.) O ato do pensamento, portanto, enquanto unido à verdade, que é independente das funções orgânicas, é ele mesmo também independente delas, isto é: é superorgânico.

Confirmada assim a autonomia do ato espiritual com respeito às funções orgânicas, a morte já não aparece como acontecimento que afete o espírito em sua substancialidade, que não está sujeita à morte, mas sim como algo que concerne ao corpo. O espírito é metafisicamente indiferente à morte: ela não o emociona porque não lhe concerne. Por outra parte, é também verdade que a morte interessa sobremaneira ao espírito, porquanto é a condição que realiza sua imortalidade, isto é: restitui o espírito a si mesmo. Por isso, é aguardada e pensada como a verdadeira hora do espírito, como o momento em que o espírito pessoal, que é por essência aperfeiçoamento, se abre à possibilidade de seu cumprimento.

De qualquer lado e a partir de qualquer aspecto que se considere a questão, tudo tende a demonstrar que o espírito pessoal ultrapassa todos os atos do corpo, excede todos os seus próprios atos. Pode ser importante sublinhar como esta tese implica em duas afirmações: a independência do espírito em relação aos atos orgânicos e a personalidade do espírito. Os dois aspectos devem ser considerados estreitamente unidos. O princípio da independência do espírito a respeito dos atos orgânicos, sozinho, poderia levar à afirmação da eternidade do espírito (tese característica da filosofia grega). Mas a eternidade do espírito não é a imortalidade do espírito pessoal. Ao contrário, nós consideramos a imortalidade como algo próprio e pertencente à *essência* do espírito pessoal. Com efeito, a imortalidade resulta intrínseca ao espírito enquanto concebida

como pessoal e inserida substancialmente na personalidade do espírito.

Tratemos de aclarar nosso pensamento. A essência do espírito pessoal, embora autônoma com respeito às funções orgânicas, é a unidade concreta em ato de todos os atos espirituais. Cada ato da pessoa é a unidade concreta de todos os atos que constituem a pessoa em ato. Neste sentido, pode-se recuperar plenamente a concepção do ato como um retorno de todo o espírito a mostrar-se em cada ato seu, como diz Gentile. Nesta concepção do ato, a pessoa está sempre em ato, é a força unitária e concreta de todos os atos pessoais.

Admitido isto, que fica da unidade concreta que é a pessoa, depois da morte? Fica toda a essência da pessoa em ato, isto é: seu mesmo ser em ato que é sua essência. O que muda é a situação accidental do ato, posto que cessa a percepção, porquanto a pessoa em sua atualização concreta está mais além do tempo. Vice-versa, posto que a unidade da pessoa é dada pelo ato intelectual primeiro, que é superorgânico, esta unidade subsiste sem mais e, neste sentido, a pessoa não muda nada.

Dissemos que os atos espirituais como tais transcendem a vida orgânica. A morte é um ato orgânico, embora a consciência do morrer, como sabemos, é um ato espiritual. Agora, se se admite que todos os atos espirituais ultrapassam a vida orgânica, por que razão o ato espiritual ou a pessoa como ato e unidade em ato de seus atos não deve ultrapassar o último ato orgânico, que é a morte? Dissemos que a morte não interessa à substancialidade do espírito e não entra no ser em ato da pessoa. Somente a ilusão empírica, que é sempre mais

forte ainda que a verdade, nos conduz a temer a morte. Succede amiúde que, por mais que digamos crer mais nas idéias do que nas coisas, as coisas são as que nos dão maior sentido imediato da certeza e da segurança. Há no homem uma espécie de realismo espontâneo e, dir-se-ia, quase animal que leva a considerar real o que ele toca e, portanto, a atribuir realidade somente à corporalidade, e a negá-la ao espírito. Em troca, o pensamento, por necessidade lógica, obriga a admitir como real o espírito e sua imortalidade, e como irreal a morte do espírito.

Ocorrida a ruptura corpo-espírito, sobrevive a unidade concreta da pessoa espiritual, em ato em todos os seus atos. O que cessa é a percepção do sensível e, com ela, a possibilidade da temporalidade. Mas a ausência não tem somente este sentido negativo, de limitação; tem também um significado positivo. O cessar da percepção do sensível faz com que, enquanto, antes da morte, o ato com o qual o espírito capta a unidade concreta de todos os seus atos remete sempre a outros atos no tempo, agora o ato com o qual a pessoa se capta no ato da morte é sem mais remissão. Fora do tempo, a unidade espiritual da pessoa está toda no ato da morte. A imortalidade do ato espiritual faz com que a morte chegue a ser a condição pela qual a pessoa pode fazer a experiência total e inteira de si mesma. Somente na morte e selando sua atualidade neste ato completo e irrepitível, a pessoa pode encontrar seu cumprimento. O ato como cumprimento se dá, pois, no ponto no qual o espírito se cumpre na atualização de si mesmo fora da repetição do tempo. O cumprimento do ato reclama esta transcendência a respeito do tempo. O ato, no tempo, não se completa jamais; sua atualização plena adqui-

re um sentido somente na transcendência: no tempo, esta atualização é sempre incompleta.

Pode considerar-se a questão de um outro ponto de vista. Observando a vida do homem a partir do ponto de vista do tempo, é possível dizer com Scheler que ela vai desde um máximo de liberdade à ausência absoluta da mesma liberdade. Ao nascer, o homem tem diante de si todo o campo das possibilidades, que se vai esgotando paulatinamente com o progresso da idade e com o avanço da morte; em qualquer idade, por outra parte, no ponto de morte, a liberdade é zero; há então uma só possibilidade: a morte. Frente à morte, o eu não tem outra possibilidade que não a morte mesma, não pode senão eleger a morte. É o zero da liberdade no tempo; porém, justamente neste ponto do zero da liberdade no tempo, o homem pode recuperar o máximo da liberdade. O máximo da liberdade inicial não é, com efeito, mais do que liberdade como série numérica de eleições (as muitas possibilidades); com a morte, o que se destrói é justamente a liberdade como série numérica de eleições, para encontrar o *um* da liberdade. Não se trata do um numérico, mas sim do um absoluto, ou liberdade metafísica. Esta liberdade, que não se refere à série temporal, pode coincidir em certo sentido com aquilo que Santo Agostinho chama *liberdade maior*, mas desde que se prescinda do sentido sobrenatural que o grande bispo atribui ao termo. Aqui a entendemos somente como liberdade de todas as liberdades no tempo; e por isso a liberdade metafísica, como afirmação de uma liberdade fora do tempo, é a verdadeira liberdade.

Traça-se, assim, o que podemos chamar uma dialética de oposição e de convergência de duas liberdades profundamente

diversas em seu valor: opostas, se disse, e convergentes; portanto, que se implicam e não se excluem: a liberdade metafísica se opõe à liberdade no tempo; por outro lado, é a liberdade no tempo que prepara a segunda: à medida que se res-tringem as possibilidades no tempo, a pessoa parece perder sua liberdade; posto que se debilitam nela as necessidades vi-tais e com elas o raio das possibilidades e ações concretas, o homem se emancipa das necessidades vitais mesmas; perde a liberdade do tempo; mas esta perda livra o homem de todo o condicionamento da vida temporal e vital. O homem tem o mínimo de possibilidade de eleição, mas também o mínimo de necessidades vitais, sente menos sua potência e por isso adquire uma certa indiferença e desinteresse a respeito das coi-sas, um certo equilíbrio, que permite olhar com desapego, e já não de um ponto de vista egoísta, valores, homens e coisas. No seu leito de morte, todo homem — costuma-se dizer — é bom. Não é sempre assim, mas a observação comum tem um fundo de verdade. No leito de morte, todo homem é mais livre de reconhecer, porquanto está em condição de olhar com desinteresse e por isso com maior objetividade as coisas. Ou-tro tanto ocorre com a relação passado-futuro na vida do homem: sucede que tudo se torna passado, recolhido no ins-tante da morte, para que ele se possa abrir ao futuro fora do tempo.

Neste ponto, ainda nos esclarece o conceito de ato: o ato é em sua atualização plena quando o último ato do ato está mais além do tempo e de todos os possíveis atos no tempo. Aqui, em verdade, o ato tem toda a atualização de que é capaz, porquanto o ato intelectual primeiro, de capaci-dade infinita, é posto na condição (não suficiente) de reali-

zar seu cumprimento num ato que foi constante excesso a respeito de todos os outros. No ato da morte, o ato intelectual não excede mais: inadequado a respeito do mundo, agora é nada em comparação com o Ser ou Deus, que durante toda a vida buscou, inclusive quando O quis ignorar. O ato inte-lectual primeiro não excede mais seus atos singulares: inclui a todos em sua unidade definida e definitiva, e está cumprido se o está pelo dom que o Ser faz de Si mesmo, e no qual ele vive. Além do mais, desde o ato de sua criação, sempre havia vivido, sentido, pensado e querido n'Ele, do Qual e pelo Qua-l é. Se o Ser lhe fez dom de Si, ele é eternamente.

ESTE LIVRO ESTÁ
INCLUÍDO ENTRE AS
OBRAS SELECIONADAS
PARA SEREM REMETIDAS
AOS SÓCIOS DO

CLUBE DO LIVRO CÍVICO

Outros já em circulação:

- George Uscatescu, O DESTINO DA CIVILIZAÇÃO ANTE A
AVALANCHA DO HOMEM-MASSA
- Juan Vallet de Goytisolo, O PERIGO DA DESUMANIZAÇÃO
ATRAVÉS DO PREDOMÍNIO DA TECNOCRACIA
- Octávio Nicolás Derisi, VALORES BÁSICOS PARA A CONSTRU-
ÇÃO DE UMA SOCIEDADE REALMENTE HUMANA

Próximos lançamentos:

- Alfredo Lage, A REVOLUÇÃO MUNDIAL — ORIGEM, NATU-
REZA, DESTINO
- Roger Mucchielli, OS MECANISMOS DA SUBVERSÃO POLÍTICA
NO MUNDO ATUAL
- Luis Riesgo Menguez, A CONFIGURAÇÃO DA FAMÍLIA À LUZ
EXCLUSIVA DA RAZÃO NATURAL
- Louis Jugnet, O HOMEM QUE DESMASCAROU FREUD
- Thomas Molnar, A AUTORIDADE SOB O ASSALTO DOS MOVI-
MENTOS DE CONTESTAÇÃO
- Fernando Ocariz, O QUE MARX DISSE E POR QUE ELE ERROU
- Hughes Kéraly, COMUNICAÇÃO, A RELIGIÃO DOMINANTE
NO SÉCULO XX

(Maiores detalhes sobre essa instituição
nas páginas seguintes)

Sob os auspícios do C.L.C., estão sendo editados periodicamente livros de aproximadamente 200 páginas cada um, de autoria de especialistas de renome internacional e versando sobre os mais sugestivos temas da atualidade, nos campos da:

- sociologia
- economia
- política
- psicologia
- filosofia
- religião
- história
- ciências naturais.

Os assuntos de cada edição são programados cuidadosamente, de forma a apresentarem, no seu conjunto, um razoável balanceamento entre esses vários campos e, assim, atenderem às mais diversas preferências do público.

Tais livros são remetidos periodicamente, a intervalos *não inferiores a um mês*, pelo correio (mediante registro postal), ao endereço das pessoas que se inscreverem como associadas do C.L.C.

As inscrições são feitas sempre com validade para 12 edições e nelas o associado autoriza que lhe sejam cobradas, por via bancária, as quantias correspondentes à modalidade de pagamento de sua preferência (dentre as várias opções ao seu dispor, adiante discriminadas).

Durante esse período, o associado pagará a contribuição previamente estipulada e que permanecerá inalterada até que se complete o recebimento das 12 edições (independentemente das elevações que possam ocorrer nos custos de papel, gráfica, mão-de-obra, tarifas postais etc.).

Antes de esgotado cada período de 12 edições, o associado receberá uma comunicação do C.L.C. acerca do montante da contribuição para o período de 12 edições seguintes (podendo tal contribuição ser mantida inalterada ou ser rea-

justada em função de eventuais elevações de custos). Face a essa comunicação, ou a outros quaisquer fatores, será livre ao associado optar por seu desligamento do C.L.C., cessando, portanto, quaisquer compromissos de sua parte quanto a pagamentos no período subsequente.

Pelo exposto anteriormente, já se evidenciam algumas significativas vantagens para as pessoas que se inscreverem como associadas do C.L.C., a saber:

- Comodidade no recebimento, periodicamente, em seu endereço, de um novo livro sobre assunto de marcante interesse atual, sem necessidade de perda de tempo para procurá-lo (e nem sempre encontrá-lo) em livrarias.
- Comodidade no pagamento, pois a cobrança será feita por via bancária, podendo assim ser saldada, em agência próxima ao seu domicílio, na hora que lhe for mais fácil, sem os inconvenientes de desencontro com o cobrador ou da visita deste em ocasião inoportuna.
- Preço estável e previamente conhecido para as 12 edições do período, independentemente dos efeitos que a inflação e outros fatores supervenientes exerçam sobre os custos editoriais.

Mas há mais.

Ao associado que mantiver em dia seus pagamentos ao C.L.C., além dos 12 livros normais (pagos), será oferecido, junto com a 12.^a edição, um 13.^o volume, inteiramente grátis. Isto é: como *brinde* do C.L.C. aos seus associados pontuais.

Portanto, o sócio paga 12 e recebe 13 — sendo que este 13.^o livro também obedecerá aos mesmos padrões das demais edições.

E ainda há a possibilidade de fruição de outras vantagens adicionais, na dependência da forma de pagamento pela qual opte o associado.

Assim, ele pode escolher entre:

1) Efetuar 12 pagamentos periódicos iguais, em datas que corresponderão ao último dia do mês de remessa de cada edição. Neste caso, o montante de cada pagamento, para os que agora se increverem, é de Cr\$ 50,00 — o que totaliza, no período de 12 edições, Cr\$ 600,00 (ou seja: 12 vezes Cr\$ 50,00).

2) Efetuar 2 pagamentos iguais, sendo o primeiro logo após a inscrição e o segundo quando da remessa da 7.^a edição. Neste caso, cada pagamento monta, para as atuais inscrições, a Cr\$ 275,00 — o que totaliza, no período de 12 edições, Cr\$ 550,00 (ou seja: 2 vezes Cr\$ 275,00). Portanto, em relação à primeira opção (12 pagamentos), esta modalidade proporciona um ganho de Cr\$ 50,00 (diferença entre Cr\$ 600,00 e Cr\$ 550,00).

3) Efetuar um único pagamento, logo após a inscrição, atualmente no montante de Cr\$ 500,00. O que representa um ganho de Cr\$ 100,00 em relação à primeira opção.

Para inscrever-se no C.L.C., especificando a modalidade de pagamento de sua preferência, preencha o cupom da página seguinte e remeta-o para o endereço nele mencionado.

Convém ainda ressaltar que pode ser do interesse do novo associado receber os livros já editados, os quais lhe seriam enviados imediatamente após a sua inscrição. Por isso, prevê-se no cupom a hipótese de que a inscrição se faça com validade retroativa, a começar da primeira edição. Caso, porém, o novo sócio só deseje receber as edições a serem lançadas daqui para frente, basta consignar essa preferência no local apropriado que também figura no cupom.

Ao

CLUBE DO LIVRO CÍVICO

Mundo Cultural Ltda.

Av. Paulista, 2.494 - conj. 103

01310 - São Paulo - SP

Solicito minha inscrição no CLUBE DO LIVRO CÍVICO, a partir da data cujo quadro é abaixo assinalado por um X:

- ☐ desde a primeira edição.
☐ a partir da próxima edição.

Tal inscrição fica subordinada às seguintes normas:

- 1) Autorizo que me seja feita, por via bancária, a cobrança da(s) contribuição(ões) correspondente(s) ao regime cujo quadro vai abaixo assinalado por um X:
☐ 12 pagamentos de Cr \$50,00, correspondentes cada um ao último dia do mês de remessa de cada edição.
(Se a inscrição for retroativa, as parcelas correspondentes às edições já lançadas e que me serão enviadas imediatamente poderão ser cobradas de uma só vez, logo após a remessa das citadas edições.)
☐ 2 pagamentos de Cr\$ 275,00, o primeiro de pronto vencimento e o segundo no último dia do mês da remessa da 7.^a edição.
☐ 1 pagamento único de Cr\$ 500,00, de pronto vencimento.
- 2) Faço jus a receber em meu endereço, abaixo indicado, 12 edições sucessivas do C.L.C.
- 3) Junto com a 12.^a edição, estando em dia os pagamentos referentes a esta inscrição, além do livro normal, receberei como brinde um livro extra.
- 4) Antes de expirar o período de 12 edições de minha atual inscrição, receberei do C.L.C. informação sobre qual o montante da contribuição dos associados para as 12 edições subseqüentes.
- 5) Findo o período correspondente à minha atual inscrição, é-me inteiramente livre optar pelo meu desligamento do C.L.C., cessando a partir de então qualquer obrigação de minha parte quanto a pagamentos subseqüentes.
- 6) Para, se for caso, formalizar meu desligamento do C.L.C., após o período correspondente à minha atual inscrição, bastará uma comunicação minha por escrito ao C.L.C., a qual será aceita independentemente de qualquer outra condição.

Cidade e data:

Nome por extenso:

RG n.º CIC n.º

Endereço:

.....

(Assinatura)

Observação: Para não danificar o livro, tire xerox ou fotocópia deste formulário e utilize a cópia para a efetivação de sua inscrição.

Composto e impresso nas oficinas da
RUMO GRÁFICA EDITORA LTDA.
(C.G.C. 46.295.564/0001-08)
Rua Aracy, 63/69 — São Paulo

co procedimento é adotado com relação à outra hipótese aqui considerada e que guarda estreita vinculação com a primeira: a da imortalidade da alma.

Para trilhar esse fascinante caminho, em busca de respostas a estas indagações cruciais — Deus existe? A alma é imortal? —, o renomado filósofo italiano entra fundo na discussão de alguns problemas fundamentais da metafísica, como o da capacidade do intelecto humano em conhecer a verdade. Esta não só é uma condição prévia para que a argumentação (e qualquer argumentação, sobre qualquer tema) possa ser levada adiante, como constitui o núcleo essencial da própria argumentação. Neste ponto, passando em revista todas as demais provas formuladas em todos os tempos por pensadores das mais diferentes correntes (provas cosmológicas: Aristóteles, Santo Tomás etc.; provas ontológicas: Santo Anselmo, São Boaventura etc.) e refutando as mais diversas objeções à possibilidade da própria prova (as do criticismo racionalista: Kant e epígonos; do idealismo transcendental: Hegel, Gentile etc.; do irracionalismo existencialista: Heidegger, Sartre etc.), SCIACCA consegue deixar claro que a existência de Deus e a imortalidade da alma não são questões circunscritas ao arbítrio da sentimentalidade ou à passividade do puro ato de fé.

Elas são verdades filosóficas racionalmente demonstráveis.

[illegible]